Ex Libris

PROFESSOR J. S. WILL

Library
of the
University of Toronto

MÉDITATIONS
PHILOSOPHIQUES

MÉDITATIONS
PHILOSOPHIQUES
SUR L'ORIGINE DE LA JUSTICE, &c.

PAR

M. LE CHANCELIER

D'AGUESSEAU.

TOME II.

YVERDON,

MDCCLXXX.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/mditationsphil02ague

MÉDITATIONS
PHILOSOPHIQUES
SUR LES VRAIES OU LES FAUSSES IDÉES
DE LA JUSTICE.

SIXIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

Y A-T-IL en nous des connoiſſances innées, ou ſont-elles toutes un bien acquis & le fruit de nos efforts & de nos réflexions? Les connoiſſances innées, s'il eſt vrai que nous en ayons de telles, doivent avoir ces trois caracteres : 1°. d'être données comme une ſuite & un apa-

nage de notre nature. 2°. D'être données comme un bien gratuit que Dieu diſtribue immédiatement à tous les hommes indépendamment de toute autre cauſe. 3°. D'être données & offertes aux hommes dans tous les momens au moins où elles leur ſont néceſſaires. Entre les connoiſſances innées, on en peut diſtinguer du premier & du ſecond ordre. Différens exemples de l'un & de l'autre. Les adverſaires des idées innées ſe plaiſent à les revêtir de couleurs fauſſes & étrangeres pour les rendre méconnoiſſables. Il n'eſt pas eſſentiel à toute idée innée d'être toujours diſtinctement apperçue: c'eſt aſſez, pour mériter ce nom, qu'elle vienne de Dieu immédiatement, qu'elle ſoit donnée à tous les hommes toutes les fois qu'ils ont beſoin de les appercevoir. On explique comment il peut ſe faire qu'il y ait en nous des connoiſſances & des ſentimens non apperçus. Il n'eſt pas néceſſaire que les con-

noiſſances innées ſoient des idées parfaites, ou qui repréſentent pleinement leur objet. Il n'eſt pas néceſſaire non plus qu'une idée, pour être innée, ſoit ineffaçable ou invincible, incapable d'altération ou d'affoibliſſement. Il y en a qui jouiſſent de ce privilege : mais il ne leur eſt pas abſolument néceſſaire. De ce que les connoiſſances innées n'ont point ces fauſſes prérogatives, il ne s'enſuit pas qu'elles ne ſoient autre choſe que la ſimple faculté de connoître le vrai, l'on peut encore moins en conclure qu'elles ne ſoient d'aucun uſage à l'homme. Si Dieu n'avoit mis en nous que la ſimple faculté de connoître le vrai, ſans nous donner des connoiſſances innées qui fuſſent comme le fondement des opérations de notre ame, ou nous n'aurions fait que d'inutiles efforts pour parvenir juſqu'à la vérité, ou nous n'aurions jamais eu aucune aſſurance de l'avoir enfin trouvée.

JE voudrois qu'un ancien philoſophe eût eu raiſon de dire, que *notre ame conçoit & enfante, avant même que d'avoir reçu le germe de ſes penſées, par le commerce qu'elle a avec les autres eſprits, Dieu répandant ſur cette eſpece de terre une ſemence féconde, par laquelle il y forme & y engendre lui-même des productions nobles & généreuſes.*

Ou plutôt, je ne dois rien vouloir en commençant cette méditation, comme toutes les autres. Ce n'eſt point par mes ſouhaits que je dois régler mon jugement, c'eſt par des idées claires & évidentes; autrement on pourroit m'appliquer ce qu'on a dit de Démocrite; *ſomnia hæc Democriti, non docentis, ſed optantis.* Mes ſouhaits viennent de moi, qui ne ſuis ſouvent propre qu'à me tromper moi-même; mes idées viennent de Dieu, qui, comme je l'ai dit en établiſſant le principe de

ma certitude, ne peut ni me tromper ni être trompé.

Mais si toutes nos connoissances sont une émanation de son intelligence suprême, me les accorde-t-il toutes de la même maniere, je veux dire, à la présence de certains objets, ou à l'occasion des pensées de mes semblables, ou enfin, en conséquence de mon attention & de mes desirs; en sorte qu'elles soient toutes pour moi des connoissances acquises? Ou bien y en a-t-il que je puisse appeller naturelles ou *innées*, parce qu'elles sont comme essentiellement attachées à mon être, & que Dieu les donne gratuitement & également à tous les hommes, sans qu'ils aient besoin d'y être excités par une cause ou une occasion extérieure, & sans qu'il leur en coûte aucun effort pour en être éclairés?

Tel est le véritable état de la question que je me propose d'éclaircir dans cette méditation. Il me semble que les philosophes qui l'ont traitée

auroient pu s'épargner bien des raisonnemens inutiles, s'ils avoient pris la précaution de nous donner une idée claire de ce qu'on peut appeller une connoissance *innée*, avant que d'en soutenir ou d'en combattre la réalité. Mais ce n'est pas la seule matiere où l'on ne dispute sur un terme, que parce qu'on n'a pas d'abord pris la peine de l'expliquer, & où l'on s'apperçoive trop tard, qu'il faut finir par où l'on auroit dû commencer.

Il me semble donc que, pour ne pas tomber moi-même dans cet inconvénient, l'ordre & le progrès naturel de mes pensées exige nécessairement, que j'essaye d'abord de bien définir & ce qu'on doit entendre par le terme d'idées ou de connoissances *innées*; que j'examine ensuite, s'il y en a auxquelles ma définition convienne; & que si cela est, j'en étudie enfin les différens caracteres pour tâcher de faire un juste discernement entre ceux qui sont véritables, &

de résoudre par-là autant qu'il me sera possible, les principales difficultés qu'on forme sur cette matiere.

Qu'est-ce donc qu'une vérité ou une connoissance *innée*? C'est le premier objet de mon attention.

Ce terme présente à mon esprit une idée complexe, ou l'assemblage de deux idées que je joins par un jugement tacite. L'une est celle de la *vérité* ou de la *connoissance* en général, l'autre est celle de la qualité *d'innée* ou de naturelle, en particulier.

Je connois ce que c'est que la vérité; j'ai du moins employé beaucoup de temps à tâcher de la connoître, & j'entends par ce terme, comme je l'ai expliqué ailleurs, la vue de ce qui est; expression qui s'applique non-seulement à mes perceptions & mes sentimens, mais à mes jugemens & à mes raisonnemens mêmes : c'est ce qui m'engagera à me servir dans cette médita-

tion du terme de connoiſſance ou de vérité *innée*, encore plus volontiers que de celui d'*idée innée* ; parce que l'un eſt plus général que l'autre, & que par-là même, il préſente une notion d'autant plus juſte à mon eſprit, que je découvrirai peut-être dans la ſuite des jugemens & des raiſonnemens qui ſe forment auſſi naturellement en moi, que les idées & les ſentimens les plus ſimples & les moins compoſés.

Mais qu'eſt-ce que la ſeconde expreſſion, je veux dire celle *d'innée* ajoutée à la premiere, qui eſt celle de connoiſſance ou de vérité ? J'ai beſoin d'un plus long circuit pour développer mes penſées ſur ce ſujet.

Je crois d'abord concevoir très-clairement qu'aucune connoiſſance ne peut mériter le nom d'innée ſi elle n'eſt évidente par elle-même ; ſans cela il ſeroit impoſſible de prétendre qu'elle nous fût naturelle, ou qu'elle fût née en quelque maniere avec nous, (ce qui eſt le ſens

littéral ou grammatical du terme *d'innée*) puisqu'elle ne pourroit être qu'une connoissance acquise par le bon usage de notre raison; & comme ni la raison même, ni l'art d'en bien user ne sont pas donnés à tous dans un égal degré, les vérités qu'on appelleroit *innées* ne pourroient plus être regardées comme le bien commun de tous les esprits. Elles seroient connues des uns, ignorées ou même combattues par les autres. Ainsi elles ne seroient tout au plus que des vérités faciles à découvrir, & non pas des connoissances vraiment innées.

Toute vérité *innée* doit donc être une vérité évidente par elle-même. C'est le premier trait qui s'en forme dans mon esprit; mais réciproquement toute vérité évidente par elle-même est-elle *innée*? Ou bien dois-je distinguer deux especes de vérités, les unes qui ne soient qu'évidentes par elles-mêmes, sans être

innées ; les autres qui ſoient en même-temps, & évidentes par elles-mêmes & *innées* ?

Il n'y a, ſans doute, que la ſimplicité & la perfection de l'Etre divin, qui, par elle même, exclue abſolument cette diſtinction. Dieu n'a point de connoiſſances acquiſes, & ſi l'on ne ſauroit donner l'épithete d'*innées*, à la ſcience de celui qui ne naît point, & dont on peut dire ſeulement *qu'il eſt*, nous ſavons au moins que toutes ces idées lui ſont coexiſtantes, c'eſt-à-dire, auſſi éternelles que lui ; parce qu'il ne peut ceſſer de ſe voir, & qu'en ſe voyant lui-même, il voit tout ce qui eſt & tout ce qui peut être.

Mais l'homme entre ſes mains étoit une cire molle qui pouvoit recevoir toutes les impreſſions qu'il vouloit lui donner.

Maître abſolu de ſon ouvrage, il pouvoit nous créer de telle maniere, que toute vérité qu'il nous importeroit de connoître, fût non-ſeule-

ment évidente par elle-même, mais toujours présente à notre esprit. En ce cas, toutes nos idées auroient fait partie de la nature de nôtre être. Nul homme ne seroit devenu savant, mais tous le seroient nés, & la science leur auroit été aussi infuse, qu'on prétend qu'elle l'étoit au premier homme.

Dieu pouvoit vouloir au contraire, qu'il n'y eût aucune vérité qui fût évidente par elle-même, ou naturellement apperçue par l'esprit humain, & qui ne fût le fruit d'une instruction ou d'une réflexion nécessaire à chaque homme pour en acquérir la connoissance. Dans le premier cas, toutes nos connoissances auroient été pour nous un bien donné gratuitement; & dans le second, elles n'auroient été qu'un bien acquis par nos travaux, &, pour ainsi dire, à la sueur de notre front.

Enfin, il y avoit un milieu entre ces deux différentes manieres de nous former, je veux dire, que Dieu

pouvoit nous rendre capables de deux ſortes de connoiſſances ; les unes qu'ils nous donneroit libéralement & ſans aucun travail ; les autres qu'il nous vendroit en quelque maniere, & qu'il nous feroit acheter par la vivacité de nos deſirs, & par les efforts de notre eſprit.

Je comprends que Dieu a pu faire tout cela, & ſans examiner ce qu'il a dû faire, (queſtion qui me paroît toujours auſſi téméraire qu'à M. Locke,) je me borne uniquement à chercher ce qu'il a fait, & je ſuis ſûr de découvrir en même-tems, comme par ſurcroît, ce qu'il a dû faire ; parce que cette connoiſſance eſt toujours renfermée dans celle de ce qu'il a fait.

Toutes mes connoiſſances ſont-elles donc évidentes par elles-mêmes ? Sont-elles toujours préſentes à mon eſprit, ou à celui des autres hommes ? Leur expérience & la mienne m'apprennent également le contraire. Je ne ſens que trop

combien j'ai besoin d'acquérir des connoissances; & combien celles que j'acquiers sont souvent obscures, il y en a même qui le sont toujours, & je ne parviens à rendre les autres plus claires, que par une attention longue & opiniâtre. Dieu ne m'a donc pas créé de la premiere des trois manieres que j'ai d'abord distinguées, c'est-à-dire, connoissant naturellement tout ce qui m'est nécessaire, & le connoissant évidemment.

D'un autre côté, n'ai-je aucune connoissance qui soit évidente par elle-même, & dont la certitude me soit donnée gratuitement par l'Être suprême, sans qu'il m'en coûte aucun effort pour l'acquérir? Je ne saurois le dire sans que mon sentiment intérieur, & celui de tous mes semblables, ne s'éleve contre moi, & j'en conclus que Dieu n'a pas voulu non plus me créer de la seconde maniere, je veux dire, desti-

né à n'avoir que des connoiſſances acquiſes.

C'eſt donc la troiſieme maniere que Dieu a préféré dans la production de mon être, où je remarque, en effet, un mélange de lumieres données & de lumieres acquiſes. J'en découvrirai peut-être la raiſon dans la ſuite; mais en attendant, le fait me paroît entierement certain, puiſqu'il y a des vérités qui ſe manifeſtent ſi clairement à moi par la ſeule propoſition même, que leur évidence ne peut être qu'un préſent de l'auteur de mon être; & qu'il y en a d'autre que j'achete, comme je l'ai déja dit par l'application de mon eſprit, ou que je découvre par le moyen des autres hommes, & que j'appelle, par cette raiſon, des connoiſſances acquiſes.

Comme je ſerai obligé de me ſervir ſouvent de cette expreſſion, j'obſerve ici une fois pour toutes, que je prendrai le terme d'*acquiſes* dans le ſens des juriſconſultes, lorſqu'ils

oppofent les biens acquis à ceux qui nous font échus par fucceffion. J'oppofe ici de même les connoiffances *acquifes*, à celles qui nous font naturelles, & que Dieu nous accorde comme une efpece d'héritage propre à notre être. Il n'eft donc pas néceffaire qu'une connoiffance nous coûte beaucoup à acquérir pour être renfermée ici dans le genre de connoiffances *acquifes*.

Je comprends dans ce genre celles qui font les plus fortuites, ou dont on peut dire que c'eft une efpece de bonheur qui les offre à notre efprit; & je n'entends, encore une fois, par cette expreffion, que les connoiffances ajoutées de quelque maniere que ce puiffe être, à celles qui font nées avec nous, ou que Dieu nous donne immédiatement, s'il y en a quelqu'une de ce caractere.

Mais fi cela eft, les connoiffances que j'appelle acquifes ne peuvent différer entr'elles que par le plus &

par le moins, c'eſt-à-dire, par la facilité, ou la difficulié de les acquérir; différence qui ne ſauroit en changer la nature. En eſt-il de même pour les connoiſſances que j'appelle *données*, & ne dois-je pas au contraire y remarquer une aſſez grande diverſité, pour m'obliger à en diſtinguer de deux ſortes? Je m'explique, & pour le faire plus exactement, j'entre dans une recherche plus profonde de ce que je dois entendre par le terme de connoiſſance *donnée*.

Tout vient de Dieu, ſans doute, & c'eſt lui qui nous donne tout dans le monde intelligible, comme dans le monde ſenſible; mais j'ai obſervé, dans mes autres méditations, que Dieu peut agir en deux manieres différentes, ou en aſſujettiſſant ſon action à l'ordre qu'il a établi lui-même à l'égard des cauſes ſecondes ou occaſionnelles, ou en s'élevant au-deſſus de cet ordre & en agiſſant par lui-même immédiatement.

Les connoiſſances que nous avons de la premiere maniere ſont véritablement un don de Dieu ; mais comme il cache ſon opération ſous le voile d'une cauſe inférieure, dont il la fait dépendre en quelque ſorte, nous croyons faire, nous faiſons même quelque choſe en effet pour les acquérir, & c'eſt en les conſidérant de cette maniere, que je les appelle des *connoiſſances acquiſes.*

Mais n'y a-t-il point d'acte de mon eſprit qui ſoit un pur effet de la libéralité de Dieu, & auquel je ne contribue rien de ma part ; enſorte que je ne faſſe, à cet égard, que recevoir l'impreſſion de ſa puiſſance & de ſa bonté ?

Puis-je douter, par exemple, que la certitude ou la conviction dont je me ſens pénétré, lorſque j'apperçois une vérité évidente par elle-même, ne ſoit l'ouvrage de Dieu ſeul, qui m'affecte alors de telle maniere, que je donne mon conſentement à cette vérité, ſans examen, ſans diſ-

cussion, parce que je sens qu'il m'est impossible de le refuser ?

C'est donc cette disposition de mon ame, à laquelle aucune autre ne concourt, que je regarde comme un bien véritablement *donné*, parce qu'il n'attend point l'opération de mon esprit, & qu'il vient uniquement d'en haut, *desursum est, descendens à Patre luminum.*

Je continue d'approfondir cette distinction, & je me dis à moi-même.

Quelque grande que soit cette faveur du ciel, qui me garantit, par la seule force de mon sentiment intérieur, la certitude d'une vérité évidente par elle-même ; j'ai besoin cependant que cette vérité me soit présentée, & que mon esprit l'apperçoive pour y donner un consentement nécessaire. Je dois donc distinguer ici, comme je l'ai fait ailleurs, deux choses différentes qui se trouvent toujours dans toutes les

vérités, qui ſont l'objet de ma connoiſſance.

L'une eſt la perception même du vrai, l'autre eſt l'adhéſion & la conviction intime de mon eſprit.

Je viens déja de reconnoître que la derniere eſt l'ouvrage de Dieu ſeul, à l'égard des vérités qui ſont évidentes par elles-mêmes à tous les hommes.

Mais de qui tiens-je la premiere? C'eſt toujours Dieu qui en eſt la véritable cauſe; mais, ſuivant ce que je viens auſſi d'obſerver, il peut l'être en deux manieres différentes.

1°. En le faiſant dépendre de l'opération de mon eſprit, ou des diſcours d'un autre homme, ou même de la préſence d'un objet qui excite en moi certaines penſées.

2°. En me la donnant par lui-même immédiatement & indépendamment de toute cauſe intérieure ou extérieure.

Quand il agit ſur moi de la pre-

miere maniere, j'appelle ma perception une perception *acquiſe.*

Mais ſi c'eſt de la ſeconde qu'il agiſſe, en faiſant une impreſſion directe & immédiate ſur mon ame, j'appelle ma perception une perception *donnée*, & je me ſers de cette expreſſion, parce qu'alors il n'y a rien dans l'acte de mon intelligence qui ne vienne de Dieu, ſans aucun mêlange d'autre cauſe. Non-ſeulement c'eſt lui qui forme en moi l'acquieſcement que je donne à la vérité qui m'eſt préſentée, & que je ſuppoſe toujours être évidente par elle-même, (car il ne s'agit ici que de celles qui ont ce caractere) mais il me *donne* auſſi, c'eſt-à-dire, lui ſeul & immédiatement, la perception même de cette vérité. Une telle connoiſſance eſt donc vraiment une connoiſſance *donnée*, donnée en tout ſens, donnée gratuitement, donnée indépendamment de toute cauſe créée, ſoit par rapport à la

conviction, soit même par rapport à la simple perception.

Que si cette grace n'est point une faveur particuliere pour moi, si elle m'est commune avec tous les hommes, s'ils en jouissent tous ou continuellement, ou du moins dans toutes les occasions où ils ont intérêt d'en être favorisés, j'apperçois dans cette description un genre singulier de connoissances qui mérite aussi un nom singulier, & qui pourroit bien être, ce qu'on doit appeller une idée ou une connoissance *innée;* parce que si j'en ai de cette espece, elles appartiennent à ma nature, elles lui sont dues, en quelque maniere, par la volonté du Créateur; & puisqu'elles sont données également à tous les hommes, je peux les regarder comme le bien propre, & comme le patrimoine plus qu'héréditaire du genre humain.

Réunissons donc à présent toutes ces réflexions & tâchons, s'il se peut, d'en former une notion claire

& précise de ce que je dois entendre par le terme de *vérité*, *d'idée* ou de connoissance *innée*, dont j'ai donné jusqu'ici la description plutôt que la définition.

Je crois en avoir découvert le genre & la différence ; le genre, dans la propriété essentielle à toute vérité *innée* d'être évidente par elle-même ; la différence dans le second caractere de cette espece de vérités, qui consiste en ce qu'elles nous sont véritablement & pleinement *données*, si l'on prend ce terme dans toute son étendue.

Ainsi, une vérité ou une connoissance *innée*, si l'on veut en donner la plus courte définition qu'il est possible, *n'est autre chose qu'une vérité ou une connoissance évidente par elle-même, qui nous est donnée par Dieu seul.* Ou si l'on desire que je propose cette définition d'une maniere plus étendue, & qui soit plus à la portée de tous les esprits, je puis encore m'expliquer ainsi :

Une connoiſſance innée eſt une connoiſſance évidente par elle-même, donnée de Dieu à tous les hommes, pleinement, immédiatement & indépendamment de toute autre cauſe; donnée non-ſeulement quant à la conviction, mais quant à la perception même; donnée enfin dans tous les momens de notre vie ou du moins dans ceux où notre eſprit a beſoin d'en être éclairé; donnée, par conſéquent, comme une ſuite & un appanage de notre nature; ce qui fait, qu'on la regarde comme née avec nous, parce que c'eſt la volonté de Dieu qui la forme dans notre eſprit en vertu de notre création.

Il ſeroit bien inutile après cela de vouloir diſputer en Grammairien ſur l'origine, la propriété ou la force du terme *d'innée.* Toutes les expreſſions ſont bonnes, pourvu qu'on les définiſſe; & il me ſuffit de déclarer ici, que par le terme de connoiſſances *innées*, je n'entends que

celles à qui on peut appliquer ma définition.

On n'eſt point obligé, à la rigueur, de prouver une définition ; & en exiger la preuve, ce ſeroit à peu près comme ſi l'on demandoit la démonſtration d'un dictionnaire. Mais il eſt ſouvent utile d'en expliquer les principaux traits, pour faire voir que la choſe qu'on entreprend de définir doit les réunir tous, ſuppoſé qu'elle exiſte véritablement. Or, c'eſt ce qu'il me ſemble que je ſuis en état de faire par rapport à la définition des connoiſſances *innées* que je viens de tracer. Je n'ai beſoin pour cela que de ce ſeul raiſonnement.

Ces connoiſſances, s'il eſt vrai que nous en ayons, ſont ſans doute des connoiſſances *naturelles*, puiſque *naturel* & *inné*, c'eſt préciſément la même choſe.

Mais tout ce qui eſt naturel a trois caracteres principaux par leſquels nous pouvons le reconnoître.

1°. Il

1°. Il eſt néceſſaire, au moins de cette néceſſité que j'ai appellée phyſique dans ma quatrieme méditation, parce qu'il eſt une ſuite de la nature de chaque être. Ainſi tout ce qui tend à notre conſervation, ou qui nous menace de notre perte, excite en nous, ou un deſir, ou une crainte, qui doivent être regardés comme néceſſaires, puiſqu'ils ſont inſéparables de notre être.

2°. Tout ce qui eſt *naturel* ſe fait en nous, pour ainſi dire ſans nous, par la ſeule volonté de celui qui nous a créés, & ſans que nous y contribuions en aucune maniere, nous n'agiſſons point, à proprement parler, à cet égard, nous ne faiſons que recevoir l'impreſſion de la cauſe premiere & univerſelle ; & comme il n'eſt point en notre pouvoir de nous le procurer, nous n'avons pas non plus celui de l'empêcher. C'eſt ainſi que le deſir d'être heureux & la crainte d'être malheureux vi-

vent continuellement en nous, ſans que nous faſſions rien pour les ſentir, ſans que nous puiſſions rien faire, pour ne le pas ſentir.

3°. Enfin, tout ce qui eſt *naturel* n'eſt pas ſeulement néceſſaire, il n'eſt pas ſeulement en nous, ſans nous-mêmes, mais il eſt encore commun à tous les hommes, parce que c'eſt une ſuite de leur être, & qu'il eſt produit par une cauſe uniforme, qui agit également ſur tous les êtres ſemblables.

Or, ſi nous avons des connoiſſances innées, ſi c'eſt un bien qui nous ſoit naturel, elles doivent avoir également les trois caracteres que je viens de décrire.

C'eſt donc avec raiſon que j'ai ſuppoſé dans ma définition.

1°. Qu'elles nous ſont données comme une ſuite & un appanage de notre nature, par la volonté du Créateur, en vertu de notre création, & par conſéquent qu'elles peuvent être

regardées comme physiquement nécessaires.

2°. Qu'elles nous sont *données* par Dieu, *indépendamment de toute autre cause*, non seulement, quant à la conviction, mais quant à la perception même.

3°. Qu'elles sont *données à tous les hommes*, ou continuellement, ou du moins dans tous les tems où leur esprit a besoin d'en être éclairé.

Ainsi, il est évident, ou que les idées & les connoissances innées ne sont qu'une chimere, ou que si elles ont quelque chose de réel, elles doivent réunir les trois caracteres que j'ai rassemblés dans ma définition.

J'en tire donc ces deux conséquences générales qui pourront m'être d'un grand usage dans la suite de cette méditation, pour applanir les principales difficultés que l'on forme sur cette matiere.

L'une, que si je découvre en moi des connoissances qui aient certainement ces trois caracteres, je ne dois

pas héſiter à réaliſer mon hypotheſe, & à croire que j'ai trouvé en effet des connoiſſances que je puis appeller véritablement *innées*.

L'autre, qu'il ne ſera nullement néceſſaire pour cela que ces connoiſſances aient encore un quatrieme caractere, qui conſiſteroit à être toujours préſentes à l'eſprit humain. Non ſeulement je n'ai pas compris ce dernier caractere dans ma définition; mais j'ai moi-même pris ſoin de l'exclure expreſſément, pour marquer que le don de ſtabilité, de continuité, de perpétuité n'eſt point eſſentiel à ces ſortes de connoiſſances, & qu'il ſuffit qu'elles nous ſoient préſentées toutes les fois qu'il nous eſt néceſſaire de nous en ſervir.

Mais comment ce qui eſt *naturel* à notre être, & qui en eſt une ſuite & une propriété, peut-il n'y être pas toujours préſent? En effet, j'ai d'abord de la peine à concevoir comme poſſible l'éloignement ou l'abſence de ce que j'ai regardé comme phy-

ſiquement néceſſaire par la volonté de mon auteur.

Mais lorſque j'y fais plus de réflexion, je m'apperçois, ſans beaucoup de peine, qu'une propriété, ou une ſuite de mon être, peut être appellée néceſſaire en deux ſens différens.

Ou parce qu'elle l'eſt abſolument, en ſorte que ſans elle mon être ne puiſſe ſe concevoir comme exiſtant.

Ou parce qu'elle l'eſt relativement à certains beſoins que je n'éprouve pas continuellement; en ſorte que je puis exiſter & être conçu comme exiſtant, ſans me trouver dans l'obligation de m'en ſervir.

Ainſi, la néceſſité de la vie animale eſt une néceſſité abſolue pour la conſervation du commerce & de l'union qui eſt entre mon corps & mon ame, ſans quoi je ne ſaurois concevoir que ce qui réſulte de cette union, ce *tout* qu'on appelle *l'homme*, puiſſe continuer d'exiſter.

Mais le jugement naturel dont je

parlerai bientôt, & par lequel je corrige & je redresse les impressions qui se font sur mes yeux, n'est point nécessaire absolument, parce que je puis exister, sans être obligé de l'exercer. Je n'y remarque qu'une nécessité relative au besoin que j'ai souvent de former cette espece de jugement.

Ainsi, la différence qui distingue ces deux especes de nécessité consiste, en ce que le cas de l'une est continuel, au lieu que celui de l'autre ne l'est pas. Mais cette différence n'empêche point que lorsque le besoin de la derniere se présente, elle ne soit aussi-bien une nécessité physique que la premiere.

Tel est donc le principe que j'ai appliqué aux connoissances *innées* ; & c'est ce qui m'a donné lieu de supposer dans ma définition, que le plus ou le moins d'assiduité de ces connoissances n'en changeoit point la nature. Ce qui la forme & la caractérise véritablement, c'est d'être don-

nées à tout homme immédiatement par l'Etre ſuprême ſans concours d'aucune autre cauſe, & de lui être donnée néceſſairement par une ſuite de ſon être, toutes les fois que Dieu lui fait ce préſent. Que Dieu le lui faſſe toujours, ſi l'homme en a toujours beſoin, ou qu'il ne le lui faſſe que par intervalle ; c'eſt une circonſtance indifférente par rapport au caractere eſſentiel de ces connoiſſances ; elles méritent toujours le nom *d'innées*, pourvu qu'elles nous viennent de Dieu immédiatement & néceſſairement, ſoit que cette néceſſité ſoit continuelle ou qu'elle ne ſoit que paſſagere. Je n'ai beſoin que de ce caractere pour les diſtinguer des vérités ſimplement évidentes par elles-mêmes, qui attendent l'action ou l'occaſion d'une cauſe inférieure à Dieu pour paroître à mon eſprit.

Il eſt vrai que celles-ci ont une évidence qui en eſt inſéparable, toutes les fois que je les découvre ; mais je ne les découvre pas toujours, ni

même dans les occaſions où il me ſeroit le plus important de les appercevoir. Au lieu que les connoiſſances *innées*, ſi j'en ai véritablement, doivent m'être néceſſairement offertes toutes les fois que leur préſence m'eſt néceſſaire. C'eſt un flambeau qui ne frappe pas toujours ma vue, mais qui eſt toujours prêt à luire ſur moi, lorſque j'en ai beſoin, & je le comparerois volontiers à cette colonne de feu, qu'on ne voyoit point pendant le jour, mais qui ne manquoit jamais de paroître avec la nuit, pour éclairer le camp du peuple de Dieu.

Que ſi, après cela, il ſe trouve des philoſophes de mauvaiſe humeur, qui veuillent inſiſter encore ſur la différence des idées qui me ſont toujours préſentes, & de celles qui ne le ſont que par intervalles ; je conſens volontiers, qu'en conſervant toujours le caractere que j'ai attribué aux connoiſſance *innées*, ils appellent les premieres, *des connoiſſances*

innées du premier ordre, & qu'ils n'accordent aux autres que le titre de *connoiſſances innées du ſecond ordre.* Cette diſtinction paroit aſſez indifférente en elle-même, & elle ne mérite pas qu'on en diſpute, parce qu'elle n'eſt d'aucune conſéquence par rapport à mon principal objet, qui eſt l'utilité des connoiſſances *innées.*

Telle eſt donc l'hypothéſe que je me forme ſur la différente maniere dont les vérités ſont offertes à mon eſprit.

Mon intelligence n'eſt, à proprement parler qu'un œil ou une faculté de voir. Dieu, qui en eſt la lumiere lui préſente les objets qui ſont proportionnés à cette faculté. Mais il ne les lui offre pas avec le même degré de libéralité.

Il eſt des vérités qu'elle achete, pour ainſi dire, ou que le haſard lui préſente, ſans aucun effort de ſa part, pour les découvrir, ou pour les appercevoir; mais dont elle ne

ſe convainc que par des réflexions plus ou moins pénibles.

Il en eſt d'autres qui ont auſſi quelque choſe *d'acquis*, parce que leur découverte, comme celle des premieres, dépend de certaines occaſions & du mêlange de l'action des cauſes ſecondes avec celles de la cauſe premiere. Mais ce qui nous eſt donné à l'égard de ces vérités ſurpaſſe de beaucoup ce que l'on peut regarder comme *acquis*, puiſque la certitude qui les accompagne s'opére en un inſtant, comme par un rayon échappé de la lumiere divine.

Enfin, il eſt poſſible qu'il y ait encore un genre de vérités, dont Dieu produiſe en nous, non ſeulement la conviction, mais la perception même, ſans le concours d'aucune autre cauſe, & qu'il veuille bien préſenter à notre eſprit, ou toujours, ou toutes les fois que la vue actuelle de ces vérités nous eſt néceſſaire.

Ainſi, lorſque par une eſpece d'analyſe de mes penſées, je veux re-

monter du plus composé au plus simple, je crois reconnoître en moi cet ordre & cette gradation dans mes connoissances, qui me donne lieu de les rappeller comme à trois classes différentes.

La premiere est celle des connoissances *acquises en tout sens*, je veux dire, & pour ce qui regarde la perception, & pour ce qui appartient à la conviction.

La seconde est celle des connoissances *acquises* en un sens, & données en un autre; *acquises*, par rapport à la perception, & données par rapport à la conviction.

La troisieme ne comprend que les connoissances qui sont *données* en tout sens, où la perception & la conviction viennent également & uniquement de Dieu, sans le secours ou l'action d'aucune cause inférieure, & ce sont celles à qui j'ai cru qu'on pouvoit donner le nom de connoissances *innées*.

Mais ce que j'ai dit jusqu'ici sur ce

ſujet, n'eſt peut-être qu'une eſpece de roman métaphyſique, ouvrage d'une intelligence préſomptueuſe, qui ſe flatte aiſément d'une communication intime avec l'Etre ſuprême, & qui aime à ſe repréſenter la Divinité occupée, en quelque maniere, à l'inſtruire & à lui donner la clef de toutes les ſciences.

Je ſens bien que j'ai des connoiſſances vraiment acquiſes, & qui ſouvent me coutent beaucoup à acquérir.

Je ſens auſſi qu'il y en a d'autres que j'acquiers beaucoup plus aiſément, comme ces vérités dont l'évidence me frappe ſi fortement auſſitôt qu'elle m'eſt montrée, que je crois reconnoître l'action du tout-puiſſant, dans la promptitude & dans la fermeté de ma conviction.

Mais y en a-t-il que je ſache ſans les avoir appriſes, qui me ſoient *données* en tous ſens, comme je viens de l'expliquer, & que par conſéquent je puiſſe appeller des connoiſ-

ſances véritablement *innées*? C'eſt le ſecond point que je me ſuis propoſé d'approfondir dans cette méditation, point qui eſt encore plus important que le premier. Car, que me ſerviroit-il d'avoir défini avec tant de ſoin ce que je dois entendre par le terme de *vérités innées*, ſi ma définition portoit à faux, & ſi je n'en trouvois aucune à laquelle je puiſſe l'appliquer?

Je rentre donc au-dedans de moi pour y chercher des vérités de cette nature. Mais il me ſemble que je n'ai pas beſoin d'y faire un long ſéjour pour y découvrir pluſieurs connoiſſances des deux eſpeces, qu'on peut diſtinguer ſi l'on veut, comme je l'ai dit plus haut, entre les idées *innées*, je veux dire de celles qui ſont toujours préſentes à l'eſprit humain, & que j'ai conſenti que l'on appellât, *idées ou connoiſſances innées du premier ordre*, & de celles qui ne lui ſont *données* que dans les occaſions où il a beſoin d'en être éclairé, &

que par cette raiſon, j'ai dit qu'on pouvoit nommer, *connoiſſances innées du ſecond ordre.*

Je commence par les premieres, & j'en apperçois d'abord un exemple indubitable dans la connoiſſance, non ſeulement habituelle, mais continuelle, que j'ai de mon exiſtence; connoiſſance néceſſaire, puiſque je ne ſaurois exiſter ſans ſavoir que j'exiſte; connoiſſance que Dieu ſeul a pu former en moi. Car quel homme auroit pu m'apprendre ce que je ſais avant que d'avoir entendu parler aucun homme; connoiſſance également donnée à tous mes ſemblables, & dont ils ſont tous ſi pénétrés comme moi, que je ne crois pas qu'il y ait jamais eu aucun Pyrrhonien même, qui ſe ſoit aviſé de la révoquer en doute; connoiſſance par conſéquent, qui réunit tous les caracteres d'une idée ou d'un ſentiment *naturel ou inné.* Elle n'a rien d'acquis ni de caſuel ou de contingent; elle eſt inſéparable de mon

être ; elle lui appartient ; elle en fait partie. C'eſt en tant qu'homme, & non pas en tant que tel homme, qu'il a plu à Dieu de me donner cette connoiſſance ; c'eſt à l'eſpece qu'elle a accordée, & non pas à l'individu. Donc de l'aveu de tous les hommes, une connoiſſance de ce genre ne peut être qu'une connoiſſance véritablement *innée.*

Je mets dans le même rang celle que j'ai de l'exiſtence du monde viſible & de tous les corps qui m'environnent. La ſubtilité de quelques philoſophes modernes a eu beſoin de faire un grand effort d'eſprit pour former, ſur ce point, un doute fantaſtique que le fond de leur conſcience a toujours démenti ; ils ont entrepris de lutter, pour parler ainſi, contre une idée ou un ſentiment avec lequel ils étoient nés. Ils l'avoient donc, ce ſentiment, lorſqu'ils ont voulu le combattre, & la certitude naturelle avoit prévenu en

eux le doute philoſophique. Tous les hommes l'ont ſans peine, ſans effort, ſans maître, ſans inſtruction; ils naiſſent, ils vivent, ils meurent avec cette connoiſſance. On ne nous citera point ici de nation ſauvage qui ne l'ai pas, ou qui ne l'ait pas toujours. Tous les hommes ne font pas ce raiſonnement de Deſcartes, qu'on ne ſauroit préſumer qu'un Dieu infiniment bon ſe plaiſe à ſe jouer de la crédulité d'un être raiſonnable, en lui faiſant paſſer toute ſa vie dans une illuſion continuelle & dans un ſonge laborieux. Mais tous les hommes ſont auſſi intimément perſuadés que ce philoſophe de l'exiſtence des corps. C'eſt un ſentiment inſéparable de leur être, & moins ils en peuvent dire la raiſon, plus on reconnoît que la certitude inébranlable qu'ils ont ſur ce point eſt l'ouvrage de la nature ſeule, ou plutôt de ſon auteur, qui ne pouvoit créer l'homme dans l'état où il l'a formé, ſans im-

primer en lui cette conviction intérieure de l'existence des êtres, avec lesquels une infinité de liens visibles & invisibles l'unissent pendant le temps qu'il est destiné à passer sur la terre. Je vais encore plus loin ; il lui seroit même impossible d'apprendre cette vérité d'une autre maniere. Qu'il commence une fois, s'il le peut, à en douter sérieusement, il ne trouvera plus rien qui puisse rassurer son esprit ébranlé. Le P. Malebranche lui démontrera en cent manieres différentes, que l'existence du corps ne peut être démontrée par des preuves véritablement métaphysiques : les plus grands philosophes n'ont sur cela, comme les ignorans, comme les enfans mêmes, qu'un sentiment intérieur qu'il ne leur plaît pas d'appeller une preuve métaphysique; mais qui produit dans notre ame une certitude qui est d'un ordre supérieur à celle qui résulte de ce genre de preuve même. Ainsi, ou il faut douter éternellement de

l'exiſtence des corps, ou l'on doit avouer, qu'il n'y a que Dieu qui nous l'apprenne par cette perſuaſion invincible avec laquelle il nous a créés ſur ce ſujet, & par conſéquent nulle connoiſſance ne mérite mieux d'être placée au nombre des *connoiſſances innées du premier ordre.*

J'en découvre un troiſieme exemple dans la conſcience que j'ai de toutes mes penſées, de tous mes ſentimens & en général de toutes les modifications de mon ame : conſcience qui ſe connoît & qui ſe ſent auſſi elle-même ; en ſorte que je me rends toujours un témoignage intérieur, non ſeulement de tout ce qui ſe paſſe au-dedans de moi, mais de mon témoignage même. Il y a donc conſcience de conſcience, & les degrés ſucceſſifs d'une conſcience produite par une autre, ſont comme autant d'échos qui peuvent ſe répéter juſqu'à l'infini, ou du moins dont nous ne pouvons diſtinguer certainement

le dernier ; mais cette conſcience qui ſe multiplie juſqu'à un tel point, & la connoiſſance qui en eſt inſéparable, ne ſont-elles pas également *données* à tous les hommes ? Eſt-ce de moi qu'ils la tiennent, ou l'ai-je reçue par eux ? Sont-elles le fruit de mon travail & de mon application, ou de ma docilité & de ma déférence pour les ſentimens d'autrui ? En un mot, eſt-ce une acquiſition que je ne faſſe qu'à un certain âge & dans certaines circonſtances, ou plutôt n'eſt-ce pas une connoiſſance qui eſt née avec moi, comme une propriété eſſentielle & néceſſaire de mon être ? (Quand je dis *néceſſaire*, je n'ai pas beſoin d'ajouter ici que j'entends toujours parler de cette néceſſité conditionnelle ou hypothétique qui eſt fondée ſur la volonté libre du créateur). Puis-je penſer, puis-je vouloir, puis-je raiſonner, parler, agir, ſans ſavoir en même-temps que je penſe, que je veux, que je raiſonne, que je parle, que j'agis ?

Je reconnois donc encore ici la main, & la ſeule main du Tout-Puiſſant, il n'y a rien d'acquis, de caſuel ou de contingent dans cette connoiſſance. Tout y eſt donné par Dieu, & par conſéquent tout y eſt *inné*.

N'en eſt-il pas de même de ce ſentiment invincible de cette inclination dominante, qui me porte toujours à déſirer ma conſervation, & à fuir tout ce qui peut me faire craindre la deſtruction de mon être?

J'y joins encore l'amour de la béatitude, l'horreur de la miſere, le goût du plaiſir, la crainte de la douleur; je n'ai pas même beſoin de prouver que ces ſentimens me ſont naturels, & qu'il n'y a aucun moment où ils n'agiſſent ſur le cœur humain, puiſque le plus grand ennemi des principes que j'embraſſe, eſt obligé lui-même de convenir, que toutes ces inclinations ſont véritablement *innées*. A la vérité, elles peuvent être plus ou moins ſenties,

plus ou moins apperçues ; mais, comme je l'expliquerai bien-tôt, elles résident toujours, elles vivent & elles respirent au fond de notre ame ; Dieu les y excite, les y entretient continuellement ; il n'y a qu'une cause unique qui puisse produire un effet si uniforme & si universel ; je n'aurois besoin que de cette seule réflexion pour comprendre, indépendamment de l'aveu de M. Locke, que tels sentimens sont *innés* à l'homme, quelque sens rigoureux qu'on veuille attacher à cette expression.

Mais pour faire usage de ces connoissances ou de ces dispositions *innées*, il falloit non seulement que je fusse libre, mais que je susse que je le suis, & cela par un sentiment ou une conscience si intime, si ferme, si inébranlable, que je ne pusse jamais en douter véritablement. Or, qui est-ce qui me l'a appris ? Puis-je dater en moi le commencement ou la premiere époque de cette con-

noiſſance? Ceux que j'ai eus pour maîtres dans mon enfance, bien-loin de me la donner avec ſoin, n'ont ſouvent travaillé qu'à en diminuer, qu'à en affoiblir le ſentiment. Ils ne m'ont trouvé peut-être que trop libre; ils ont eu à combattre en moi une liberté, non pas naiſſante, mais déja née, qui avoit prévenu leurs leçons, qui y réſiſtoit même audacieuſement, qui dédaignoit juſqu'à la contrainte de la raiſon, & qui avoit de la peine à fléchir ſous le joug d'une utile & néceſſaire dépendance. Doutera-t-on après cela, que la connoiſſance, que l'amour de ma liberté n'aient précédé en moi, & mes propres réflexions, & celles des autres hommes? Mais ſi cela eſt, je ne les ai point acquis, je les ai reçus des mains de Dieu même. Je ſuis né perſuadé de ma liberté, comme je ſuis né libre. Le dernier n'eſt pas plus *inné* dans moi que le premier, & je puis répéter ici ce que

j'ai dit ailleurs, que je ne ſens pas moins continuellement ma liberté que mon exiſtence même.

Telles ſont les principales connoiſſances *innées* qui ſont toujours préſentes à l'eſprit humain, & qu'on peut regarder comme le fond de toutes nos penſées, & comme l'occupation intime d'une intelligence toujours agiſſante dans le temps même qu'elle paroît ne point agir.

Mais, comme je l'ai déja dit, il n'eſt nullement eſſentiel à une connoiſſance innée de briller toujours aux yeux de notre raiſon, il ſuffit qu'elle nous éclaire, toutes les fois que nous en avons beſoin, & qu'alors elle vienne immédiatement de Dieu ſeul, ſans le concours d'aucune cauſe intérieure ou extérieure.

C'eſt à la faveur de cette réflexion que je découvre un autre ordre de vérités ou de connoiſſances que j'appelle auſſi *innées*, parce que ſi elles ne me ſont pas toujours également

préſentes, elles me ſont toujours également *données* en tout ſens par la ſeule opération de Dieu.

J'en trouve des exemples dans les connoiſſances mêmes qui ne regardent que le corps, & je me contenterai d'expliquer ici celui qu'on peut tirer de ces jugemens naturels qui accompagnent, dans tous les hommes, certaines impreſſions des choſes ſenſibles, & qui méritent ſi juſtement le nom *d'innés*, qu'ils ſe ſont en nous, ſans que notre raiſon y ait preſque aucune part, ou du moins ſans qu'elle s'en apperçoive diſtinctement.

Un homme qui eſt encore aſſez éloigné de moi, mais dont je puis néanmoins diſtinguer la ſtature, eſt vu ſans doute ſous un plus petit angle, que lorſqu'il en eſt plus près. Cependant il me paroît d'abord plus grand qu'il ne l'eſt véritablement. Pourquoi cela ? Parce que je fais ce raiſonnement ſans y penſer ; je vois diſtinctement un tel objet ; or, dans

la

la diſtance où je le vois, il faut qu'il ſoit bien grand pour me paroître tel que je l'apperçois. Au contraire, à meſure qu'il s'approche, l'opinion de ſa diſtance diminuant toujours, celle de ſa grandeur diminue dans la même proportion, & lorſqu'il eſt enfin arrivé auprès de moi, je le trouve tel que je l'ai toujours connu.

C'eſt ainſi que la lune me paroît plus grande ſur le bord de l'horiſon, que lorſqu'elle eſt à ſon midi. Dans le premier temps les maiſons, les bois, les terres, qui ſont entre moi & la lune me ſervent d'une longue meſure, par laquelle je juge de ſa diſtance, & comme par-là elle me paroît beaucoup plus éloignée, je la crois auſſi beaucoup plus grande; mais cette meſure m'échappe quand la lune s'éleve plus haut, & me manque abſolument lorſqu'elle eſt preſque ſur ma tête. Ainſi l'opinion que je me forme de ſa grandeur apparente décroît avec celle de ſa diſ-

tance, & cela eſt ſi véritable que ſi, lors même que la lune s'éleve, je la regarde au travers d'un tuyau ſans verre, qui ne ſerve qu'à dérober tout autre objet à ma vue, & à me faire perdre ma meſure, je la trouve beaucoup moins grande, que lorſque mes yeux, en la regardant, voient auſſi tout ce qui eſt entre la lune & moi. Ce n'eſt donc point la ſimple perception qui agit ſur mon eſprit dans ces deux opinions différentes, c'eſt le jugement *inné* ou naturel qui l'accompagne. Tous les hommes font le même jugement, puiſqu'ils croient tous voir la lune plus grande à ſon lever qu'à ſon midi; mais y en a-t-il beaucoup qui ſachent qu'ils le font? Les philoſophes même l'ignoroient peut-être avant le pere Malebranche, puiſqu'il s'en eſt trouvé qui ont combattu ſon ſentiment, quoique ſans raiſon & ſans ſuccès. Donc ce jugement naturel, ne peut qu'être *inné* dans tous les hommes, puiſqu'il ſe fait

ſans eux, & en quelque maniere malgré eux, au moins dans ceux qui le nient au moment même qu'ils le font.

Je pourrois ajouter ici un grand nombre d'exemples ſemblables, comme celui des planetes, que toute l'antiquité a cru véritablement directes, ſtationnaires, retrogrades ſur le fondement d'un jugement naturel, qu'une aſtronomie plus éclairée a détruit dans ces derniers ſiecles, ou comme celui des cercles qui ſe peignent au fond de notrs œil ſous la forme d'une ellipſe ou d'une ovale, que notre eſprit redreſſe & rétablit dans l'apparence d'un véritable cercle, quoiqu'il ne s'en apperçoive pas ; mais ce n'eſt pas ici le lieu d'épuiſer la matiere des jugemens naturels, il s'agit ſeulement de faire voir qu'il y en a pluſieurs de cette eſpece, qui ſe formant de la même maniere dans tous les hommes, quoiqu'ils leur échappent par leur rapidité, ne peuvent être regardés que comme

des jugemens & même des raiſonnemens *innés*.

Je me hâte de paſſer à ceux qui ſont plus ſpirituels & plus détachés du ſenſible, parce que les exemples en ſont beaucoup plus intéreſſans pour moi dans la matiere que je traite.

Les recherches les plus importantes de mon eſprit ſe partagent entre trois objets principaux, la connoiſſance, & ſi je l'oſe dire, la jouiſſance du vrai : la cauſe de mon exiſtence & de tout ce qui exiſte comme moi; la conſervation & le bonheur de mon être; mais plus j'examine ce qui ſe paſſe en moi, par rapport à ces trois grands objets, plus je ſens que le doigt de Dieu a gravé dans le fond de mon ame les principes généraux qui doivent exciter & diriger mon attention dans ces recherches; & que s'il ne me les préſente pas à chaque inſtant, il me les révele lui-même, & il me les révele immédiatement, toutes les fois au moins

qu'il m'eſt néceſſaire ou utile d'y faire attention.

Par rapport à la connoiſſance du vrai, je diſtingue deux ſortes de vérités, l'une plus générale & d'un ordre ſupérieur, qui conſiſte dans la conformité de ma penſée avec ce qui eſt; l'autre plus bornée, & pour ainſi dire, du ſecond ordre, qui ſe réduit à la conformité de mes paroles avec ma penſée, & je trouve dans mon eſprit deux principes fondamentaux, l'un par rapport à la premiere eſpece de vérité, l'autre par rapport à la ſeconde, que je dois appeller *innés*, puiſqu'ils me ſont communs avec tous les hommes, & qu'il n'y a que Dieu ſeul qui puiſſe me les donner indépendamment de toute autre cauſe.

Le premier eſt renfermé dans cette propoſition, qui a fait le ſujet de mes deux méditations précédentes, que tout ce qui eſt évident eſt vrai, & que je peux l'affirmer ſans craindre de me tromper. Propoſition qui,

comme je crois l'avoir suffisamment établie, se réduit à celli-ci : *je peux dire que je vois, lorsque je vois.* Ma raison n'est occupée qu'à affirmer, ou à nier, ou à douter, & je ne saurois faire aucun autre usage de mon intelligence. Or, je n'affirme que parce que je crois voir évidemment qu'une chose n'est pas; je ne doute pas, parce que je ne crois pas voir évidemment, si une chose est ou n'est pas. Donc dans toutes les opérations de mon esprit, je suppose toujours également, que ce qui est clair, que ce qui est évident, a un caractere indubitable de vérité & de certitude. Il n'est point de peuple barbare, qui ne suppose également ce principe dans tout ce qu'il affirme & dans tout ce qu'il nie. Demandez-lui pourquoi il fait l'un ou l'autre, il ne vous répondra jamais autre chose, si ce n'est qu'il voit clairement ce qu'il affirme, & le contraire de ce qu'il nie. Il se mocquera même de vous si vous pa-

roiſſez en douter, & il vous regardera, ou comme un aveugle, ſi vous ne voyez pas ce qu'il voit, ou comme un inſenſé ou un impoſteur, ſi vous niez ce que vous voyez, ou ſi vous affirmez ce que vous ne voyez pas. Toutes les créatures raiſonnables ſont donc également perſuadées que l'homme doit affirmer la vérité de tout ce qu'il voit clairement, & comme il eſt très-rare que l'eſprit humain ne faſſe ſeulement qu'appercevoir ſans faire au moins tacitement ou implicitement quelqu'une de ces opérations; je veux dire, ſans affirmer, ſans nier ou ſans douter, le ſentiment que nous avons du pouvoir légitime & ſouverain de l'évidence eſt preſque continuellement préſent à notre ame. Je ne ſais même ſi je n'aurois pas dû les mettre, par cette raiſon, au nombre des vérités que Dieu ne ceſſe point de nous manifeſter. Il eſt vrai que chaque homme ne développe pas cette vérité avec autant d'atten-

tion que M. Descartes ou le pere Malebranche ; mais il la sent au moins comme eux, s'il ne l'explique pas aussi bien qu'eux, puisque c'est le seul fondement de mon affirmation, de sa négation ou de son doute. Mais quel autre que Dieu a pu imprimer cette vérité dans l'esprit de tous les hommes & la leur rendre présente, ou continuellement, ou presque continuellement, & toutes les fois au moins qu'ils ont besoin d'y être attentif ? Si elle étoit l'ouvrage de notre réflexion, si elle pouvoit être mise au rang des vérités que j'ai appellées *acquises*, la plupart des hommes l'ignoreroient, puisqu'il y en a si peu qui fassent des réflexions suivies, ils ne la sauroient du moins, que lorsqu'un autre homme la leur auroit apprise ; mais ils la savent en naissant. Les enfans même ne soutiennent leur sentiment avec opiniâtreté, que parce qu'ils croient en voir clairement la vérité. La nature, ou plutôt l'auteur de la

nature leur a donc appris, avant tous les maîtres, qu'ils peuvent & qu'ils doivent affirmer, ce qu'ils voient évidemment. L'impoffibilité même où l'on eft, comme je l'ai dit ailleurs, de prouver cette propofition, parce qu'elle eft plus clairement apperçue que toutes les preuves qu'on peut en donner, nous fait fentir peut-être encore plus que tout le refte, la force de l'opération continuelle de Dieu, qui ne nous permet pas de douter de cette vérité, & qui, par cette impreffion fi conftante, fi générale, fi uniforme, nous affure qu'elle vient de lui feul, que c'eft lui feul qui la fait fur nous, indépendemment de nos réflexions ou de toute autre caufe, & que par conféquent c'eft une vérité ou une connoiffance certainement *innée.*

Mais Dieu n'a pas fait l'homme pour vivre feul: il l'a créé pour être un des membres de cette grande fociété que forme tout le genre hu-

main. Ce n'étoit donc pas aſſez de lui avoir donné un principe général, qui ne ſervît qu'à la ſpéculation du premier genre de vérité, que j'ai fait conſiſter dans la conformité de ma penſée avec ce qui eſt ; il falloit encore que Dieu y ajoutât un principe ou une regle pratique qui pût le conduire dans le commerce de la vie, par rapport à cette autre eſpece de vérité, qui ne conſiſte que dans la conformité de ma parole avec ma penſée, & ce que je dis de moi, je l'entends auſſi de tout le genre humain.

Je découvre ce principe ou cette regle pratique dans ce ſentiment de honte ou d'indignation dont je vois tous les hommes frappés, lorſqu'on leur dit qu'ils ſe trompent ou qu'ils veulent tromper ; qu'ils ſont dans l'erreur, ou qu'ils tâchent d'y faire tomber les autres. Un enfant même ſe révolte d'abord, & la rougeur de ſon viſage fait ſentir l'émotion de ſon ame, lorſqu'on le contredit ſur un

fait qu'il dit avoir vu, & qu'on veut lui faire avouer qu'il s'eſt mépris, ou qu'il cherche à ſurprendre ceux qui l'écoutent. Cet aveu lui coûte encore plus à meſure qu'il avance en âge. Mais la confeſſion même du premier menſonge lui eſt pénible, & à peine ſa langue encore begayante ſait-elle prononcer le nom de la vérité avec quelque connoiſſance, qu'il rougit déja de l'avoir trahie. Il y a donc une eſpece de honte & de confuſion naturellement attachée à l'erreur & au menſonge, comme il y a auſſi une eſpece d'honneur & de gloire inſéparable de la vérité & de la ſincérité. Or, ſur quoi peut être fondé un préjugé, dont nul âge, nul ſexe, nul pays n'eſt exempt? ſi ce n'eſt ſur cette perſuaſion intime, que ſe tromper ſoi-même, ou vouloir tromper les autres, c'eſt un défaut ou un vice qu'on rougit naturellement d'avouer, & que le contraire eſt une perfection de notre eſprit, ou une vertu de notre cœur

qu'on ſe plaît à faire éclater. Mais d'où peut venir cette perſuaſion même ? ſi ce n'eſt de ce ſentiment intérieur, que le menſonge eſt un mal, que l'erreur même eſt au moins une imperfection ; au lieu que la vérité eſt un bien, & la ſincérité une perfection, dont l'homme eſt né ſi jaloux, que dans le tems même qu'il eſt menteur, il n'y a rien qu'il ne faſſe pour paroître ſincere. Ainſi le vrai ou l'apparence du vrai eſt toujours préſent à ſon eſprit : il ne ſauroit ni penſer, ni parler, ſans l'avoir en vue d'une maniere plus ou moins explicite, mais toujours réelle & toujours efficace, puiſqu'elle influe dans toute affirmation, dans toute négation & dans toute eſpece de doute.

Je ne craindrai donc pas de dire, que tout homme devient aiſément menteur, mais que tout homme naît véritable, c'eſt-à-dire, ami même de la vérité. Il ne mentiroit jamais, s'il n'étoit entraîné dans le

parti du menſonge par l'image trompeuſe & par le deſir aveugle d'un bien qui lui paroît plus grand que celui de dire vrai. Son mouvement naturel le porte donc à la vérité. Si ce mouvement n'eſt pas toujours le plus fort, il eſt au moins le premier, & il exiſte ſans doute avant tous les autres, puiſqu'il faut que tous les autres le vainquent & le ſurmontent.

Il y a plus, ce que nous ſentons dans nous-mêmes, nous le préſumons dans nos ſemblables; nous aimons la vérité, & nous jugeons naturellement qu'ils l'aiment; de-là vient la crédulité qu'on remarque dans tous les enfans, & qu'ils conſervent dans leur jeuneſſe. Preſque tous ſont long-tems trompés, avant que de devenir trompeurs. L'expérience diminue ce fond de confiance avec lequel nous ſommes nés; mais dans un âge même plus avancé. Nous avouerons, ſi nous voulons être de bonne foi, que lorſqu'une perſonne non ſuſpecte nous raconte

un fait qu'elle assure avoir vu elle-même, & qui n'a rien de contraire à la vraisemblance, la premiere impression nous porte naturellement à le croire, & qu'il faut que nous fassions quelqu'effort sur nous pour douter & pour suspendre notre créance. Bien-loin que les nations grossieres & ignorantes soient moins susceptibles de cette impression, que celles qui ont plus de politesse & de connoissances, elles la reçoivent & la suivent encore plus facilement. La défiance des hommes croît ordinairement avec leur esprit, dont le progrès, presque toujours fatal à la bonne foi des uns, excite dans la même proportion les soupçons des autres. C'est ce qui affoiblit peu à peu, & qui à la fin éteint presqu'entierement cette confiance naturelle avec laquelle les hommes naissent pour leurs semblables. Des mœurs séveres ou même sauvages, un esprit plus pesant, plus épais & moins exercé par des passions fines & déli-

cates la conſervent plus long-tems ; & comme d'ailleurs un genre de vie plus ſimple, plus groſſier, ne donne pas tant de matiere à la fraude & à l'artifice, les hommes étant moins en garde les uns contre les autres, ſe livrent beaucoup à cette préſomption réciproque de ſincérité, qui, ſuivant l'ordre naturel, devoit faire un des plus forts liens de la ſociété humaine.

Concluons de toutes ces réflexions que l'amour de la vérité, qui eſt naturel à tous les hommes ; que l'opinion qui naît avec eux de la véracité ou de la ſincérité de leurs ſemblables, eſt encore un de ces ſentimens *innés* que Dieu a imprimés à ſon ouvrage, ou qu'il lui inſpire du moins toutes les fois qu'il lui eſt important d'y faire attention.

C'eſt ainſi qu'il lui a plû de me former par rapport à la connoiſſance du vrai, qui eſt le premier objet de mes recherches Mais il ne m'a pas traité moins favorablement à l'égard

du ſecond, je veux dire, de la cauſe de mon exiſtence ou de tout ce qui exiſte comme moi; il me donne auſſi des lumieres naturelles ſur ce point, qui ſuffiſent pour exciter mon eſprit, & pour le conduire juſqu'à la découverte de la cauſe unique & univerſelle.

A peine commençons-nous à avoir une étincelle, une foible lueur de raiſon, que notre eſprit devient avide de ſavoir, & ſe plaît naturellement à faire des queſtions ſur le grand nombre de choſes qui lui paroiſſent nouvelles. Mais toutes ces queſtions, quelques fréquentes qu'elles ſoient, ſe réduiſent preſque toujours à ces deux points; pourquoi parle-t-on ainſi & quelle en eſt la raiſon? C'eſt le premier. Qui eſt-ce qui a fait cela & quelle en eſt la cauſe? C'eſt le ſecond. Ces deux queſtions ſont à tout moment dans la bouche des enfans, & en général dans celle de tous les ignorans. Les ſavans mêmes, s'ils ont de la bonne

foi, ſont réduits à le faire ſouvent. Or, elles ſuppoſent néceſſairement ces deux vérités, l'une qu'on ne doit rien dire ſans raiſon, & que toute conſéquence doit avoir un principe dont elle tire ſon origine. L'autre, que rien ne ſe fait ſans cauſe, & qu'on en doit ſuppoſer une par-tout où l'on voit un effet. Qu'on diſe, ſi l'on veut, que ces deux notions générales ne ſont pas clairement & pleinement développées dans l'eſprit des enfans & des ignorans; j'y conſens très-volontiers. Mais il faut toujours qu'ils en aient une idée confuſe, ou qu'ils les ſentent au moins s'ils ne les conçoivent pas évidemment, puiſqu'ils demandent toujours quelle eſt la raiſon de ce qu'on leur dit; quelle eſt la cauſe de ce qui ſe fait. Ils les ſentent tellement, ces deux vérités, que ſi on veut leur expliquer des raiſons & des cauſes viſiblement frivoles & chimériques, ils les rejettent avec une eſpece d'indignation; ils ſe plai-

gnent même de ce qu'on cherche à ſe mocquer d'eux, tant ils ſont naturellement perſuadés, non-ſeulement que tout ce qui ſe dit doit avoir une raiſon, & que tout ce qui ſe fait doit avoir une cauſe; mais encore qu'il faut que cette raiſon & cette cauſe aient un rapport & une liaiſon au moins vraiſemblable, l'une avec la conſéquence qu'on en tire, l'autre avec l'effet qu'on prétend en être une ſuite.

Dira-t-on que ces queſtions naiſſent ſur leurs lévres de la ſeule curioſité de leur eſprit, & non pas de ces notions qu'on y ſuppoſe gratuitement; mais cette curioſité même d'où leur vient-elle? Pourquoi ce deſir de ſavoir & de s'inſtruire eſt-il commun à tous les hommes? Peut-on s'empêcher d'y reconnoître une impreſſion vive & agiſſante du Créateur qui, voulant que l'homme découvre par ſon application une grande partie des vérités dont la connoiſſance lui eſt néceſſaire, allu-

me continuellement en lui cette ſoif, cette ardeur d'apprendre & de remonter toujours de cauſe en cauſe jusqu'à la premiere ?

J'approfondis encore plus cette réflexion, & je remarque que dans ces queſtions, des enfans ou des ignorans, il y a quelque choſe de plus qu'une ſimple curioſité, ou un deſir général d'apprendre quelque choſe de nouveau. Si Dieu ne leur avoit donné que ce deſir, ſans leur enſeigner en même-tems que rien ne ſe dit ſans raiſon & ne ſe fait ſans cauſe, leur eſprit ne feroit que courir rapidement de fait en fait, & il ſuffiroit de lui préſenter toujours quelque objet nouveau, pour amuſer au moins ſon inquiétude, ſi l'on ne pouvoit la fixer. Mais il ne court point, ou du moins il ne court pas toujours ; il s'arrête très-ſouvent ; il interroge ſes maîtres ou ceux qui ſont plus avancés en âge & en connoiſſances ; il demande la raiſon de ce qu'on lui dit ; il veut en ſavoir

la cauſe. Or, comment ſe porteroit-il de lui-même avec empreſſement à faire ces queſtions, ſi, outre le deſir de découvrir de nouveaux objets, il n'avoit pas auſſi naturellement la connoiſſance de cette vérité, qu'on ne doit rien dire ſans raiſon, & qu'il n'y a aucun effet qui n'ait une cauſe ?

Répondra-t-on, qu'il ne le fait que parce qu'il l'a entendu dire ? Mais les queſtions de cette nature, que les enfans mêmes font ſur tout ce qu'ils apperçoivent de nouveau, précédent en eux toute inſtruction : leur raiſon ne ſe fait pas plutôt ſentir, qu'elles y naiſſent comme un fruit qui croît de lui-même dans le fond de leur ame, & ils embarraſſent quelquefois les meilleurs philoſophes, long-tems avant qu'ils ſoient en âge d'apprendre ce principe, dont ils n'entendent guere parler expreſſément, que lorſqu'ils entrent dans l'étude de la philoſophie.

On dira peut-être, que ce prin-

cipe ſe développe inſenſiblement dans leur eſprit, par les obſervations qu'ils font ſur les cauſes qui agiſſent à leurs yeux. Mais à qui pourroit-on perſuader qu'une raiſon naiſſante, qui eſt encore toute plongée dans la matiere, & qui ne ſe montre preſque que par le ſentiment, ait déja aſſez de force pour faire des abſtractions, pour ſe former par-là des idées univerſelles ou des regles générales, & pour conclure de quelques raiſons ou de quelques cauſes particulieres, qu'elle aura entendu expliquer, qu'il faut néceſſairement que tout ce qu'on dit ait une raiſon, & que tout ce qui ſe fait ait une cauſe ?

Ainſi plus j'obſerve que ces deux vérités ſont toujours également ſuppoſées dans la plupart des queſtions qui ſortent de la bouche des enfans, plus je me ſens frappé de cette penſée, que c'eſt Dieu, la véritable lumiere des eſprits, le maître & la ſource de toute intelligence, qui,

ſur ces deux points, éclaire & illumine par lui-même tout homme qui vient au monde, ou du moins qui commence à y faire uſage de ſa raiſon. Je crois même reconnoître dans cette conduite de Dieu un des plus grands traits de ſa profonde ſageſſe. Il a voulu que l'homme n'eût, pour ainſi dire, qu'un pas à faire pour connoître & pour démontrer l'exiſtence de ſon auteur. Je n'examine pas ſi l'idée de la Divinité, ou d'un être néceſſairement exiſtant, eſt naturellement préſente à notre eſprit; mais quand on voudroit la mettre au nombre des connoiſſances *acquiſes* plutôt qu'*innées*, cette grande vérité, *il y a un Etre ſuprême, il y a un Dieu*, ne ſeroit que la conſéquence directe, & comme le premier corollaire de cet axiome général, *rien ne ſe fait ſans cauſe.* En effet, dans le moment qu'on ſuppoſe un principe dont notre eſprit eſt ſi intimement convaincu, qu'y a-t-il de plus ſimple ou de plus facile

que d'en tirer cette conclusion. Donc il y a une cause suprême & universelle de tout ce qui est fait ; & comme il seroit absurde de supposer que la cause de toutes choses eût elle-même une cause, supposition qui renferme une contradiction grossiere & évidente, il faut nécessairement que la premiere cause n'en ait point, & qu'au lieu que tous les esprits qui en dépendent ont été faits, il y en ait un qui existe par lui-même, & qui soit le seul dont on puisse dire, non pas qu'il a été fait, mais *qu'il est*. L'existence de Dieu est donc une conséquence immédiate que tout esprit attentif voit clairement, & presque intuitivement dans ce principe général, que rien ne se fait sans cause. Faut-il s'étonner après cela que Dieu l'ait tellement imprimé dans l'ame de tous les hommes, qu'il n'y ait pas un Caraïbe ou un Hottentot qui n'en soit aussi persuadé que les plus grands philophes, quoique M. Locke prétende qu'on n'a trouvé

dans ces nations aucune trace, aucun veſtige de l'idée de Dieu.

Après de ſi grands exemples d'idées ou de connoiſſances innées, ſur ce qui regarde le *vrai* & ſur la cauſe de mon exiſtence ou de celle de tout être créé, il ne me reſte plus qu'à examiner ce qui a rapport à la conſervation & au bonheur de mon être. Troiſieme & dernier objet que j'ai diſtingué dans ce qui excite mes recherches.

Pourrai-je y trouver auſſi de ces connoiſſances naturelles & fondamentales, que Dieu préſente immédiatement & généralement à toute intelligence créée? Mais il n'y a peut-être point de matiere où j'en découvre un plus grand nombre.

On en convient déja, comme je l'ai dit ailleurs, par rapport à cette impreſſion, à cette penſée, à ce deſir perpétuel qui me porte ſans relâche à ma conſervation & à mon bonheur. Mais les premieres conſéquences ou les premieres vérités que je

regarde

regarde comme une ſuite de cette inclination, ſont-elles moins *innées* que cette inclination même ?

La plus commune de toutes eſt qu'il eſt permis de repouſſer la force par la force, & pour ſe ſervir des termes d'un juriſconſulte Romain, Florentin, liv. 3. ff. *de Juſt. & Jur.* que tout ce qu'un homme fait pour la ſeule défenſe de ſa vie, il eſt cenſé avoir eu droit de le faire, ſelon la juſtice naturelle. *Jure hoc evenit*, (c'eſt-à-dire, *jure naturali*) *ut quod quiſque ob tutelam corporis ſui fecerit, jure feciſſe exiſtimetur.*

Tous les hommes naiſſent avec cette opinion ; les enfans la ſuivent avant que d'avoir pu l'apprendre, & il ne faut pas croire qu'ils n'agiſſent en ce point que par un mouvement de la machine, à-peu-près comme les bêtes. Reprenez un enfant, qui a déja l'uſage de la parole, de ce qu'il a battu ſon frere ou ſon camarade ; il ne manquera pas de vous répondre, ſi le fait eſt véritable,

que c'eſt parce que l'un ou l'autre l'a battu le premier.

Les plus grands ennemis des *idées innées* & de ce qu'on appelle la juſtice naturelle, ſont eux-mêmes ſi perſuadés que cette maxime eſt gravée dans le cœur de tous les hommes, qu'ils en font la ſeule régle de ce qu'ils appellent le premier état de liberté, l'état naturel du genre humain, où ils repréſentent les hommes, à-peu-près comme ces enfans de Cadmus, race meurtriere des dents d'un dragon, c'eſt-à-dire, comme naiſſant tous les armes à la main les uns contre les autres, tous occupés à attaquer ou à ſe défendre; ce qui donne lieu à ces auteurs d'appeller ce premier état de la nature, *omnium adverſus omnes perpetuæ ſuſpiciones, bellum omnium in omnes.*

Ce n'eſt pas encore ici le lieu d'examiner s'ils ont raiſon d'aller ſi loin, & de ſuppoſer que le hommes naiſſent tous ennemis de leurs ſemblables. Je me ſers ſeulement de leur

hypothefe, pour faire voir que de leur aveu même il y a dans l'homme des fentimens ou des principes innés, puifque celui qui fe croit permis d'attaquer, fe croit fans doute permis de fe défendre, & j'en conclus que Cicéron n'a pas eu tort d'expliquer ainfi cette loi naturelle, qu'il eft licite de repouffer la force par la force.

Eft enim hæc, judices, non fcripta, fed nata lex: quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipfa, arripuimus, haufimus, expreffimus: ad quam non docti, fed facti, non inftituti, fed imbuti fumus.

Les barbares ou les fauvages favent encore mieux cette régle que Cicéron même, quoiqu'ils ne puiffent pas l'exprimer fi éloquemment: plût à Dieu que tous les hommes n'en fuffent pas fi inftruits, ou du moins qu'ils fuffent la renfermer dans les juftes bornes de l'impreffion naturelle!

Mais ce n'eſt pas la ſeule conſéquence qu'ils tirent tous également de l'amour qu'ils ont pour eux-mêmes. Quel eſt l'homme à qui il faille apprendre, que c'eſt un avantage d'être le plus fort & de l'emporter ſur ſes égaux par la vigueur du corps ou par celle de l'eſprit? N'eſt-ce pas là même ce qui donne lieu à Hobbes de dire, que ſi l'on approfondit bien la nature de l'homme, on trouvera que c'eſt l'amour de la domination qui eſt né avec lui, beaucoup plus que celui de la ſociété?

Eſt-il néceſſaire de nous inſtruire de bonne heure, pour nous perſuader que le plaiſir eſt préférable à la douleur, & la gloire à l'infamie? Je m'arrête au dernier de ces deux ſentimens, parce qu'il a quelque choſe de plus délicat & de plus ſpirituel que le premier. L'homme dès ſa plus tendre enfance, cherche l'eſtime de ſes ſemblables; il veut exceller dans leur eſprit au-deſſus de ſes égaux; il ſupporte la peine, & quel-

quefois même une douleur actuelle, pour acquérir un bien aussi frivole que les louanges. Ce sentiment précéde l'usage de la raison, & dans plusieurs enfans celui de la parole ; ils supposent donc tous, que l'estime, que l'approbation des autres hommes est un bien ; ils le savent sans que personne le leur enseigne. Je pourrois en dire autant de la sensibilité qu'ils ont pour l'amitié qu'on leur témoigne, & de plusieurs autres inclinations, ou aversions naturelles, qui prouvent toutes également, que les enfans mêmes sentent que ce qu'ils desirent est un bien, & que ce qu'ils craignent ou ce qu'ils fuyent est un mal ; mais il est tems de donner des bornes à ces exemples, ou je dois désormais craindre plus l'abondance que la disette. Je finirai seulement cette longue énumération par une réflexion générale.

Comment seroit-il possible que nous eussions tous les mêmes pensées sur les différens points que je

viens de toucher, si nous n'avions tous le même maître? Qui est-ce qui nous donne tant de connoissances & nous apprend tant de vérités, avant même que nous soyons en état de les bien comprendre, si ce n'est l'auteur même de notre être? C'est donc lui qui nous les révele immédiatement; c'est lui qui nous les donne à tous sans exception, comme un présent renfermé dans la production de notre être. Ce ne sont donc point des connoissances acquises, ce sont des connoissances libéralement *données*, & *données* véritablement dans le sens le plus rigoureux, & par conséquent ce sont des connoissances naturelles ou *innées*.

Je pourrois finir ici cette méditation, dont je crois avoir rempli tout l'objet, puisque j'ai tâché de définir exactement ce qu'on peut appeller des vérités ou des connoissances *innées*; & que je viens de me convaincre, par des exemples sensibles & incontestables, qu'il y en a plusieurs

auxquelles ma définition convient parfaitement.

Mais ſi j'en ai dit aſſez pour fixer mon eſprit ſur cette matiere, & ſi mes réflexions ſont ſuffiſantes par rapport à moi, elles ne ſuffiſent peut-être pas pour diſſiper tous les nuages que d'autres philoſophes ont répandus ſur des notions ſi ſimples, qui ne s'obſcurciſſent, ſi je l'oſe dire, entre leurs mains, que parce qu'ils veulent y trouver ce qui n'y eſt pas, ou parce qu'ils refuſent d'y connoître ce qui y eſt.

D'un côté ils ſoutiennent, ou qu'il n'y a point d'idées ou de connoiſſances innées, ou que s'il y en a de cette nature, elles doivent avoir ces trois caracteres.

1°. D'être des connoiſſances explicites, qui ſoient apperçues non-ſeulement toujours diſtinctement & formellement par l'eſprit humain.

2°. D'être des idées parfaites, qui repréſentent ſi fidélement & ſi pleinement leur objet, que tous les

hommes ſoient également éclairés à cet égard, ſans examen, ſans diſcuſſion, ſans preuves; en ſorte que, comme il y a ſans doute très-peu d'idées de ce genre, il ſoit facile d'en faire un dénombrement ou un catalogue, dont toutes les nations conviennent également.

3°. D'être tellement invincibles, ineffaçables ou inaltérables, que leur impreſſion ne puiſſe jamais s'affoiblir, & qu'elle demeure auſſi fixe & auſſi conſtante dans notre ame, que le feroit une image profondément gravée ſur le diamant.

Et comme ces philoſophes prétendent qu'on ne ſauroit leur montrer aucune idée, aucune connoiſſance qui réuniſſe ces trois caracteres, ils en concluent que tout ce qu'on dit des idées ou des connoiſſances *innées*, eſt l'effet des préjugés de notre eſprit, plutôt que l'ouvrage de la nature même.

D'un autre côté, ils ne ſe contentent pas d'en avoir fait une eſpece de

chimere, en leur attribuant une perfection qu'on ne sauroit y trouver; ils veulent leur ôter même ce qui leur est le plus essentiel, soit en refusant de reconnoître aucune différence entre ce qu'on appelle une idée *innée*, & la simple faculté de connoître le vrai qui est naturelle à notre esprit; soit en soutenant que toute connoissance à laquelle on prodigue le nom *d'innée*, étant aussi foible, aussi imparfaite qu'ils prétendent qu'on est obligé d'en convenir, ce seroit très-inutilement qu'elle auroit été donnée à l'homme, & que par conséquent c'est une supposition aussi gratuite que chimérique, d'admettre dans l'homme des connoissances naturelles, qui ne lui sont pas plus utiles par elles-mêmes que si elles ne lui avoient point été accordées par son auteur.

J'ai donc à examiner :

1°. S'il est vrai qu'une connoissance ou une vérité ne puisse être innée sans avoir les trois caracteres qu'on

ne leur attribue, que pour en défigurer l'image par des traits étrangers.

2°. Si elles en ont de naturels & de véritables par lesquels on puisse en même-tems, & les distinguer de la simple faculté générale de connoître le vrai, & découvrir les avantages réels qui sont attachés au présent de la nature.

En un mot, effacer les couleurs empruntées, rétablir les couleurs naturelles, c'est à quoi se réduit ce qui me reste à faire dans cette méditation.

Je considere d'abord ces trois caracteres, qui sont comme des ornemens suspects, dont une main ennemie ne cherche à parer les connoissances innées, que pour nous les faire méconnoître, & je me demande à moi-même en premier lieu; si toute idée de cette nature doit être nécessairement une idée implicite, c'est-à-dire, une idée dont notre esprit s'apperçoive toujours, & dont

il puiſſe ſe rendre à tous momens un témoignage formel à lui-méme. C'eſt le point ſur lequel les adverſaires des idées *innées* exercent le plus la ſubtilité de leur raiſonnement.

Il eſt abſurde, diſent-ils, de prétendre qu'une connoiſſance naturelle à notre eſprit, une connoiſſance née avec nous, puiſſe ne nous être pas toujours préſente; qu'eſt-ce qu'une connoiſſance qui n'eſt point connue, & qui demeure cachée comme dans un coin obſcur de notre eſprit, où elle dort, pour ainſi dire, juſqu'à ce qu'une autre penſée plus vive & plus agiſſante la réveille? La ſimplicité, l'indiviſibilité, l'unité de notre ame peuvent-elles admettre une ſuppoſition ſi groſſiere & une image ſi corporelle? Ou notre eſprit n'apperçoit point du tout cette vérité, & alors on ne peut pas dire qu'elle y ſoit imprimée, puiſque les vérités ne ſont dans notre ame que par la connoiſſance qu'elle en a; ou au contraire elle apperçoit cette véri-

té, & ſi cela eſt, elle ſent qu'elle l'apperçoit, & ce n'eſt plus pour elle une penſée implicite, ou ſi profonde, que cette penſée ſe dérobe à ſes yeux. Si l'on veut donc parler correctement, on ſe contentera de dire, qu'entre les vérités, il y en a que nous découvrons avec tant de facilité, que nous croyons les appercevoir de nous mémes, ou les avoir toujours apperçues, & les trouver dans notre propre fond; parce que nous ſommes frappés de leur évidence auſſi-tôt qu'on nous les préſente. Ainſi ces prétendues connoiſſances intimes, imperceptibles ou inapperçues, auxquelles on eſt ſouvent forcé de réduire ce qu'on appelle des penſées *innées*, ſe réduiſent à la facilité naturelle que nous avons pour les acquérir. Autrement, répetent toujours les mémes philoſophes, il y auroit des connoiſſances qui ne ſeroient pas connues, ou des idées dont on pourroit dire dans le méme inſtant, que notre eſprit les a

& qu'il ne les a pas : *il les a*, par la ſuppoſition même des défenſeurs de ce genre *d'idées*, puiſque, ſelon eux, elles y ſont renfermées au moins implicitement : *il ne les a pas*, puiſqu'il ne les apperçoit point, & qu'avoir une idée n'eſt autre choſe que l'appercevoir. Donc, ſelon ces philoſophes, ou les *idées innées* ne ſont qu'une chimere qui ſe détruit d'elle-même, ou il faut néceſſairement qu'elles ſoient des idées explicites, ou ſi l'on veut, des idées plus ou moins apperçues, mais toujours apperçues par notre ame.

Telle eſt la premiere & la plus grande objection du célébre M. Locke, s'il eſt vrai qu'un philoſophe ait pu ſe rendre célébre en ne travaillant qu'à obſcurcir toutes nos idées ſous prétexte de les éclarcir.

Il me ſemble que je puis y répondre en trois manieres, dont les deux premieres ſont ſi ſimples & ſi déciſives, que je ne ſerois pas même obligé d'avoir recours à la troiſieme.

1°. Quand il feroit vrai qu'une connoiſſance *innée* devroit être toujours préſente à mon ame, il ne s'enſuivroit nullement, qu'il n'y en eût aucune de cette nature, & je ferois en droit d'en conclure directement le contraire, puiſque j'ai rapporté pluſieurs exemples de penſées ou de ſentimens qui ne nous abandonnent jamais. Quel eſt l'homme qui ne ſache pas toujours qu'il exiſte, qu'il vit au milieu d'un monde exiſtant; qu'il eſt ſon confident à lui-même de tout ce qui ſe paſſe dans ſon ame; qu'il deſire ſa conſervation & ſon bonheur; qu'il eſt né libre, & qu'il fait continuellement uſage de ſa liberté? L'objection que j'examine ne prouve donc point qu'il n'y ait aucune connoiſſance *innée*. Elle pourroit faire voir tout tout au plus qu'il y en auroit beaucoup moins qu'on ne penſe, ſi l'on n'appliquoit ce terme qu'aux ſeules vérités qui ſont toujours actuellement préſentes à notre eſprit.

2°. J'ai encore prévenu cette ob-

jection, lorſque j'ai montré qu'il n'étoit pas eſſentiel aux idées innées d'être toujours apperçues, & que pourvu qu'elles vinſſent de Dieu immédiatement, ſoit pour la connoiſſance ou pour la conviction, & qu'elles fuſſent données également à tous les hommes toutes les fois qu'ils ont beſoin de les appercevoir, elles pouvoient être miſes juſtement au nombre des connoiſſances *innées*.

3°. Mais quoique ces deux réponſes me ſatisfaſſent pleinement, une certaine curioſité naturelle qui m'excite à vouloir toujours pénétrer, autant qu'il m'eſt poſſible, dans le fond le plus intime de mes penſée, ne me permet pas d'en demeurer-là. Elle me preſſe de m'interroger de nouveau pour tâcher de découvrir comment & juſqu'à quel degré de force ou de foibleſſe les idées que Dieu me donne peuvent être préſentes à mon eſprit.

Je ſuis dans la vérité une eſpece d'énigme à moi-même; & ſi, dans

certaines occaſions, je crois ſavoir plus que je ne ſais en effet, il y en a d'autres, au contraire, où je m'imagine appercevoir, que je ſais plus que je n'avois cru ſavoir. Mais comment ſe peut-il faire que je ſache une choſe, & que je ne ſache pas en même-tems que je la ſais? Puis-je ſentir une vérité ſans l'appercevoir, ou l'appercevoir ſans faire réflexion que je l'apperçois? M'arrive-t-il quelquefois de ſavoir pour ainſi dire à mon inſu, & de connoître ſans remarquer que je connois? Commençons par examiner le fait, voyons ce que mon expérience m'apprendra ſur ce point; &, ſi le fait eſt certain, il faudra bien eſſayer enſuite d'en trouver la raiſon.

Il s'agit de ſavoir ſi j'ai quelquefois des penſées ou des ſentimens dont je ne m'apperçoive pas moi-même. Mais ai-je beſoin d'en chercher bien loin des exemples?

Je m'applique fortement ou à faire des vers, ou à réſoudre un pro-

blême de géométrie, ou à tout autre genre d'ouvrage, qui occupe & qui remplit la capacité actuelle de mon intelligence. Je ne penſe nullement dans cet état à l'attitude ou à la ſituation de mon corps. Je ne ſais ſi je ſuis aſſis ou debout; ſouvent même il m'arrive de me lever ou de m'aſſeoir ſans y faire aucune attention; je fais auſſi des geſtes dont je ne m'apperçois pas, ſur-tout ſi je travaille avec un autre homme, & qu'il ne ſoit pas du même ſentiment que moi. Je ſens néanmoins ſi réellement ces divers mouvemens de mon corps, que j'ai ſoin d'y éviter ce qui pourroit me nuire. Si je me leve au bord d'une riviere ou d'un précipice, je me tiens debout de telle maniere que je ne ſois pas en danger d'y tomber; ſi je m'aſſeois je prends garde que mon corps ne porte à faux; ſi je fais des geſtes, je n'étends pas les mains juſqu'à la flamme d'une bougie qui brûle devant moi. J'ai donc un ſentiment, une impreſſion ſecrette qui

me conduit, qui me dirige ſans ſe faire remarquer formellement, & je l'ai ſi véritablement, que la moindre choſe qui m'y rappelle, en interrompant le cours de mon application principale, me fait reconnoître que je l'apperçois. Je croyois, par exemple, ne faire aucune attention au viſage d'un philoſophe contre qui je diſputois avec une grande contention d'eſprit. Cependant s'il vient tout d'un coup à ſe trouver mal, s'il change de couleur, je m'en apperçois dans le moment, & je n'en puis juger qu'en comparant ſa couleur paſſée avec ſa couleur préſente. Je voyois donc auparavant cette couleur paſſée ſans croire la voir, ou ſans remarquer que je la voyois, & par conſéquent il y a dans moi des ſentimens qui n'en exiſtent pas moins, pour n'être pas actuellement apperçus.

Que dirai-je à préſent des jugemens naturels dont j'ai déja parlé? Tous les hommes meſurent la diſtance d'un objet par les autres corps qui

ſont entr'eux & cet objet. Tous les hommes jugent d'abord de ſa grandeur par ſa diſtance ; tous les hommes, lorſqu'ils le peuvent & qu'ils ſont preſſés d'arriver, prennent, ſans héſiter, le chemin le plus droit, comme le plus court ; tous les hommes ſentent que rien ne ſe fait ſans cauſe, & toutes les fois qu'ils voyent un fait nouveau, ils ne manquent guere de demander qui a fait cela, ou pourquoi l'a-t-on fait ? Mais combien y en-a-t-il qui s'apperçoivent formellement & actuellement de ces jugemens naturels ? Ils les font néanmoins, puiſqu'ils agiſſent conſéquemment à ces jugemens ; puiſque, preſſés de rendre raiſon de leur action, ils expliqueront d'abord le jugement qui en eſt le principe, & en l'expliquant, ils croiront ne rien dire que ce qu'ils ont toujours ſenti intérieurement.

Entrons encore plus avant, s'il ſe peut, dans ce fond de l'ame qui eſt ſi réel, & qui néanmoins nous échap-

pe si souvent. Non-seulement j'ai une conscience intime de tout ce qui l'affecte, mais, comme je l'ai observé plus haut, j'ai encore la conscience même & de tous les degrés successifs d'un sentiment, qui naît toujours comme d'une espece d'écho de celui qui le précéde, sans avoir aucunes bornes certaines. Cependant quel homme les suit & les distingue tous, quoiqu'il n'y en ait aucun sur lequel on ne dise d'abord, lorsqu'on est excité à y faire attention, qu'on le sent effectivement.

De même nous sentons toujours notre liberté ; mais souvent le sentiment en est si foible, si délicat, si peu apperçu, que dans le tems même que nous agissons le plus librement, nous ne pensons pas actuellement que nous sommes libres.

Une passion violente m'entraîne avec une impétuosité qui ne laisse presque aucune place à la réflexion. Je la suis sans avoir une vue directe & formelle des autres partis que je pour-

rois prendre. Il reſte cependant un fond de ſentiment en moi, qui me parle contre ma paſſion & qui me dit que je ſuis le maître d'y réſiſter; mais il me parle ſi bas que je ne l'entends point, ou que je ne crois pas l'entendre. Il eſt cependant ſi réel qu'il devient bientôt le fondement des reproches que je me fais de n'avoir pas mieux uſé de ma liberté.

Je ne ſuis donc plus ſurpris d'entendre l'homme ſe plaindre ſi ſouvent de ne ſe pas connoître lui-même, & de ne pouvoir s'aſſurer des véritables diſpoſitions de ſon cœur. M. Locke nous dira-t-il gravement, que cela ne peut pas être; qu'une penſée ou un ſentiment qui ne ſont pas apperçus, ne ſont pour nous ni une penſée, ni un ſentiment, parce qu'ils n'exiſtent à notre égard & ne deviennent notre penſée ou notre ſentiment, que par la perception ou la conſcience actuelle? mais tout homme raiſonnable ne répondra-t-il pas avec moi? Je ne ſais ſi cela peut être,

mais je ſais que cela eſt. J'éprouve au dedans de moi une guerre inteſtine, ſans pouvoir meſurer exactement la force & le progrès des ſentimens qui me déchirent. Je ſens qu'ils agiſſent tous deux ſur moi ; mais lequel eſt le plus fort ? de quel côté ſera la victoire ? C'eſt ce que j'ignore ſouvent. Ce n'eſt donc point une fiction de la poéſie, c'eſt la nature même qui parle dans la bouche des héros de théâtre, lorſqu'ils nous peignent ſi vivement ce trouble, cette agitation, ce combat intérieur dans lequel ils ne ſe connoiſſent plus eux-mêmes, & quand Hermione s'écrie ainſi dans l'Andromaque de Racine :

> Ah ! ne puis-je ſavoir ſi j'aime ou ſi je hais !

Ou lorſqu'elle dit à Oreſte :

> Ah ! falloit-il en croire une amante inſenſée !
> Ne devois-tu pas lire au fond de ma penſée !

> Et ne voyois-tu pas dans mes emportemens,
> Que mon cœur démentoit ma bouche à tous momens.

Elle ne fait qu'exprimer cette profondeur de notre ame, ſouvent impénétrable à notre ame même, qui ne connoît pas toujours le fond de ſa penſée; qui ignore ſouvent juſqu'où vont ſes ſentimens; dominée par celui qu'elle croit dominer, pendant que la paſſion qui paroît victorieuſe eſt en effet vaincue; ſe trompant elle-même & ne s'appercevant pas qu'elle ſe trompe; devenue tellement le jouet des deux mouvemens contraires, qu'elle ſent ſeulement leurs forces oppoſées, ſans ſavoir ſi elle demeure dans l'équilibre ou ſi elle en ſort, & de quel côté la balance eſt entraînée.

La religion nous convainc encore plus de cette vérité que les raiſonnemens des philoſophes, ou les images des poëtes; parce qu'elle nous oblige à étudier notre cœur plus

exactement, & à en développer autant qu'il se peut les replis les plus secrets. Ce qui fait le tourment des ames les plus passionnées, fait aussi, par rapport à d'autres objets, celui des ames les plus vertueuses. Le juste même est obligé d'avouer, qu'il ne sait s'il est digne d'amour ou de haine; & pourquoi est-il condamné à une si affligeante incertitude, si ce n'est parce qu'il ignore, si c'est l'amour de Dieu ou celui de la créature qui domine dans son cœur? Il sent l'un & l'autre néanmoins, & il les sent tels qu'ils sont; mais en les sentant ainsi, il n'apperçoit pas distinctement le degré actuel & effectif de ces deux amours contraires: l'un des deux est certainement le plus fort, celui qui l'emporte n'est supérieur à l'autre que parce que l'ame le sent davantage, quoiqu'elle ne puisse s'assurer elle-même, qu'elle le sent plus en effet. Peu de cœurs peuvent dire à Dieu, avec autant de confiance que saint Augustin; “ ce n'est
„ point

„ point avec doute, ô mon Dieu, „ mais ſur le témoignage certain de „ ma conſcience, que je ſais que je „ vous aime „. Les Saints mêmes ſont ſouvent dans une triſte héſitation ſur ce ſujet, & les plus humbles s'accuſent de ne pas donner à Dieu une entiere préférence, pendant que Dieu voit au fond de leur ame qu'ils le préférent en effet à tout ce qu'ils aiment. Il eſt donc fort poſſible qu'il y ait en nous non ſeulement un ſentiment réel, mais un ſentiment fixe, habituel, perſévérant, qui ſoit la ſource conſtante de notre juſtice, & ſuivant lequel nous agiſſons preſque toujours, quoique nous ne l'appercevions pas aſſez pour nous aſſurer pleinement de ſa réalité.

Enfin, y a-t-il rien que nous ſentions plus fortement ou plus certainement, que notre propre exiſtence? Mais y penſons-nous toujours diſtinctement & formellement? Ne remarquons-nous pas même que plus nous exiſtons en un ſens, c'eſt-

à-dire, plus nous faiſons des actes qui demandent toutes les forces de notre être, moins nous faiſons des réflexions actuelles & expreſſes ſur notre exiſtence? L'ennui nous y rend plus attentifs que les paſſions, ſurtout quand elles ſont violentes, & comme elles nous font oublier la durée du tems, qui eſt la meſure de notre exiſtence ſucceſſive, elles nous empêchent auſſi de penſer à notre exiſtence actuelle, ou du moins de nous appercevoir que nous y penſons.

Je n'écouterai donc point les diſcours d'une vaine philoſophie, dont toute la ſubtilité ne peut faire que des efforts inutiles contre mon expérience continuelle. J'éprouve tous les jours, non pas qu'il peut y avoir, mais qu'il y a en effet dans moi des penſées auxquelles je ne penſe pas, ou auxquelles je ne crois pas penſer, & des ſentimens que je ne ſens point, ou que je ne crois pas ſentir; le fait eſt donc certain par le témoignage

de ma conſcience même. Mais comment pourrai-je expliquer cette eſpece de paradoxe, & par quelle voie me ſera-t-il permis de concilier une ſuppoſition qui paroît d'abord ſi étrange, mais dont je ne ſaurois plus douter, avec ce que je ſais auſſi certainement de l'indiviſibilité & de l'unité de mon ame?

Je remarque d'abord que j'ai des perceptions plus ou moins claires les unes que les autres; & que par conſéquent leur lumiere ou leur clarté eſt ſuſceptible d'augmentation, comme de diminution; mais le dernier terme de leur clarté m'eſt beaucoup plus connu que le premier; j'ai quelquefois des idées ſi évidentes, qu'il me ſemble que leur lumiere ne peut plus croître pour moi dans l'état préſent de cette vie. Et en effet, j'ai beau les enviſager, les contempler de nouveau, je n'y découvre rien de plus & je demeure toujours dans le même degré de clarté. Mais comme mes idées ſont ſouvent obſcures

dans leur naiſſance, il m'eſt preſqu'impoſſible d'y démêler ce premier rayon de lumiere qui commence à m'éclairer. Il faut qu'il ait fait déja un certain progrès, non pas peut-être afin que je le voye, mais afin que je ſente que je le vois. Quand le ſoleil dans ſon midi n'eſt obſcurci par aucun nuage, je le vois ſi clairement, qu'il ne me paroît pas poſſible que ſa clarté augmente pour moi. Mais je ne réuſſis pas de même à m'aſſurer du point où commence préciſément ce qu'on appelle le crépuſcule & le lever de l'aurore. Je le vois néanmoins, ce premier trait de la lumiere renaiſſante, & il eſt phyſiquement impoſſible qu'il y ait le moindre changement dans le paſſage de la nuit au jour, que mon ame n'en reçoive l'impreſſion par mes yeux. Elle la reçoit donc dès le premier inſtant, mais elle ne s'en apperçoit pas encore, & elle n'y fait attention que lorſque le ſoleil a fait un progrès plus marqué vers notre

horiſon. Ainſi je ſens & je m'apperçois auſſi que je ſens dans mes perceptions claires, comme dans celle que j'ai du ſoleil à ſon midi. Au lieu que ſi mes perceptions ſont obſcures, je ſens bien toujours, puiſqu'il ſe fait une impreſſion ſur moi, mais je ne m'apperçois pas toujours que je ſente; & c'eſt ce qui m'a donné lieu de dire, que le dernier terme de ma connoiſſance m'eſt plus connu que le premier.

J'obſerve enſuite qu'il y a auſſi quelque choſe de ſemblable dans ce qui n'eſt que ſentiment.

La vivacité ou la diſtinction en eſt inégale, comme celle de mes perceptions. Le dernier terme m'en eſt auſſi beaucoup plus connu que le premier, avec cette différence, que non-ſeulement dans le premier terme, mais dans le dernier, mes ſentimens ont toujours quelque choſe de plus confus & de plus difficile à pénétrer que mes perceptions.

La perception ou l'ame qui apper-

çoit arrête & fixe en quelque maniere son objet; elle se fixe elle-même & demeure comme immobile pendant qu'elle le considere; elle l'embrasse autant qu'elle le peut de tous côtés, & elle en prend en quelque maniere la mesure. Mais le sentiment ne fixe point son objet & ne se fixe point lui-même; il ne fait que le toucher & couler, pour ainsi dire, le long de cet objet, sans s'y conformer & s'y mesurer exactement. Quelquefois il demeure au-dessous, souvent il le surpasse, & rarement il l'égale avec une entiere précision; elle est comme dans un flux & reflux perpétuel qui n'a rien de reglé, & dont les révolutions incertaines ont des degrés si imperceptibles, que nous ne pouvons ni les suivre, ni les compter exactement.

De-là vient, comme je l'ai remarqué ailleurs, que le sentiment n'admet aucune définition, parce qu'il faut l'éprouver pour le connoître, & que cette connoissance même

n'eſt encore qu'un ſentiment.

Nous faiſons l'analiſe de nos perceptions ; nous les diviſons, nous les ſubdiviſons, elles nous préſentent un objet que nous pouvons enviſager diſtinctement par toutes ſes faces. C'eſt une monnoie que nous changeons en toute ſorte d'eſpeces qui la repréſentent, & qui nous donnent toujours la même valeur. Il n'en eſt pas ainſi de nos ſentimens, l'anatomie de notre cœur, de ce cœur dont je veux parler ici, qui eſt le ſiege de toutes nos paſſions, eſt infiniment plus difficile que celle de notre eſprit. Les bornes qui ſéparent nos divers ſentimens, & qui diſtinguent les degrés du même ſentiment, ſont ſi minces & ſi déliées, que les nuances des couleurs les plus changeantes n'ont rien qui en approche.

Auſſi réuſſiſſons-nous beaucoup mieux à exprimer nos perceptions qu'à exprimer nos ſentimens. Notre eſprit peut ſouvent ſe contenter

lui-même à l'égard des connoiſſances ; il trouve des paroles qui y répondent & qui en rempliſſent toute l'étendue. Mais il n'eſt preſque jamais entierement ſatisfait, quand il veut égaler ſes ſentimens par ſes expreſſions. Nous faiſons pour cela des efforts inutiles ; il reſte toujours au dedans de nous je ne ſai quoi, que nous ne ſaurions faire entendre aux autres, & que ſouvent nous ne pouvons nous bien expliquer à nous-mêmes. C'eſt ce qui fait que les ouvrages de ſentiment ne nous paroiſſent preſque jamais auſſi parfaits que nous le deſirerions. Ils affectent, ils remuent ce fond de ſenſibilité qui eſt en nous, mais ils ne l'épuiſent point. Notre ſentiment va encore au-delà de l'expreſſion la plus touchante, & dans le tems que nous en ſommes les plus pénétrés, nous voudrions l'être encore davantage, parce qu'en effet ; nous ſentons plus que l'éloquence la plus pathétique ne ſauroit exprimer.

Ainſi, au lieu que dans nos per-

ceptions, qui ſont portées juſqu'à l'évidence, nous en connoiſſons au moins le dernier terme, ſi nous n'en diſtinguons pas le premier, on peut dire au contraire, que dans nos ſentimens nous ne connoiſſons bien ni le premier ni le dernier terme; nous ne ſavons préciſément, ni où le ſentiment commence, ni où le ſentiment finit; il naît avant que nous nous appercevions de ſa naiſſance, & il vit quelquefois long-tems après ce que nous avions regardé comme ſa mort. Tant il eſt vrai, comme je l'ai dit d'abord, qu'en parlant même dans une rigueur métaphyſique, le cœur de l'homme eſt une énigme inexplicable à l'homme même.

Tout ce que je viens d'obſerver ſeroit véritable, quand il ne s'agiroit que d'une ſeule penſée ou d'un ſeul ſentiment, dont notre ame ſeroit toute occupée. Mais comme elle eſt capable d'avoir pluſieurs penſées ou pluſieurs ſentimens dans le même inſtant, la difficulté de les apperce-

voir tous, ou plutôt de sentir qu'elle les apperçoit, croît avec le nombre des impressions qu'elle reçoit dans un seul moment.

Si des objets différens qui me frappent tous à la fois agissoient sur moi avec une égale vivacité, il n'en résulteroit qu'une modification si composée & si confuse, que pour voir trop de choses en même-tems, je n'en verrois aucune distinctement, & je serois à peu près dans l'état que je veux exprimer quelquefois, lorsque je dis que je ne pense à rien.

Mais Dieu qui a voulu que je pusse faire usage de ma raison, ne permet pas que je sois vraiment dans cette situation, ou du moins que j'y demeure long-tems. Entre les pensées & les sentimens qui concourent dans mon esprit, il y a toujours une idée principale ou un sentiment dominant, qui m'affecte plus fortement que les autres; le reste ne peut être appellé qu'idées ou sentimens accessoires. Il y en a même qui ne

méritent que le nom d'accidentelles, parce qu'elles ne concourent que par accident avec l'impreſſion principale. Je m'explique :

Les penſées véritablement acceſſoires ſont celles qui naiſſent de l'idée principale, ou à l'occaſion de cette idée, ſoit que la liaiſon ſecrette, qui eſt entre le principal & l'acceſſoire, vienne de la nature même de la choſe, ou qu'elle ne ſoit qu'une ſuite de la maniere dont j'ai accoutumé de la concevoir ou de l'exprimer. Ainſi quand je dis, *l'Ecriture ſainte nous apprend que Dieu punira le crime, ou dans ce monde, ou dans l'autre ;* mon attention principale peut n'avoir pour objet que l'autorité de la révélation qui nous apprend cette vérité. Mais le nom de Dieu réveille en même-tems dans mon ame l'idée d'une juſtice ſouveraine & toute puiſſante qui ſe joint à la révélation, pour affermir mon jugement, & cette idée acceſſoire eſt du nombre de celles qui

naiſſent de la choſe même. Mais ma mémoire peut me fournir quelqu'un des paſſages de l'Ecriture ſainte, auxquels j'ai accoutumé de penſer quand je fais réflexion à cette vérité. Je puis même me rappeller un ſouvenir confus de la doctrine des anciens philoſophes qui ont vu clair ſur ce point au milieu des ténebres du paganiſme. Ce n'eſt point la nature de la choſe même qui produit en moi ces ſortes de penſées : c'eſt ſeulement une habitude ou une diſpoſition qui m'eſt propre. Mais elles n'en ſont pas moins des idées acceſſoires qui forment, avec celles qu'on peut appeller *naturellement acceſſoires*, la compagnie, &, ſi j'oſe parler ainſi, le cortége de la penſé dominante.

Celles que j'ai nommées accidentelles ſont d'un autre genre ; elles n'ont aucune liaiſon ni naturelle, ni habituelle avec l'objet principal de mon attention, & c'eſt le haſard ſeul qui en forme la rencontre plu-

tôt que l'union ; ainſi ceux qui diſputoient dans le jardin d'académie ſur les queſtions les plus abſtraites de la philoſophie, dans le tems même qu'ils en étoient le plus fortement occupés, ne laiſſoient pas d'y voir des arbres, des prairies, des fontaines, dont l'image concouroit dans leur eſprit avec des idées purement métaphyſiques ; mais elle n'y concouroit que par accident, & c'eſt ce qui m'a donné lieu d'appeller ces ſortes d'images ou de penſées, des images ou des penſées *accidentelles* plutôt qu'acceſſoires.

Voilà donc ce qui ſe paſſe en moi, ſoit lorſque je n'ai qu'une ſeule idée ou qu'un ſeul ſentiment, ſoit lorſque j'en ai pluſieurs ; & je ne me ſuis attaché à l'expliquer ſi exactement, que parce qu'il me ſemble que je conçois par-là, comment il ſe peut faire qu'une penſée ſoit en moi, quoiqu'en un ſens, je n'y penſe pas, & qu'un ſentiment m'affecte quoique de même je ne le ſente pas.

Le paradoxe apparent de cette propoſition vient de l'équivoque du terme de penſer & de celui de ſentir, qui ont des ſignifications différentes, ſelon les différens degrés de penſée ou de ſentiment.

Eſt-ce aſſez que je penſe ou que je ſente pour me faire appercevoir que je penſe ou que je ſens? L'expérience m'apprend le contraire, & je n'aurois eu beſoin pour m'en convaincre, que du ſeul exemple de mes jugemens naturels, comme de celui que je fais ſur la diſtance ou ſur la grandeur apparente de la lune, ſans m'appercevoir que je porte aucun jugement?

Mais comment puis-je concilier cette vérité avec cet autre principe, qui eſt pour le moins auſſi certain; que je ſuis le témoin, le confident néceſſaire de tout ce qui ſe paſſe en moi? Et ſi cela eſt, comment eſt-il poſſible que j'ignore une penſée ou un ſentiment qui eſt en moi, ou que je ne m'en apperçoive pas?

Je crains, en effet, d'avoir été un peu trop loin, lorſque j'ai dit, qu'il pouvoit y avoir en moi des penſées ou des ſentimens qui ne fuſſent pas apperçus. Ils le ſont en un ſens, par une conſcience à laquelle rien n'échappe; mais ils le ſont ſi foiblement, ſi rapidement, ſi obſcurément, que c'eſt preſque la même choſe que s'ils ne l'étoient pas. Notre ame ne les voit, ſi j'oſe parler ici la langue des Myſtiques, que par un acte direct & non réfléchi. Nous les appercevons, mais ſans nous appercevoir que nous les appercevons, parce que c'eſt la réflexion ſeule qui nous fait remarquer nos propres penſées & ſentir que nous ſentons; ſans elles nos idées paroiſſent & diſparoiſſent dans le même inſtant. Je les comparerois volontiers au vol d'un oiſeau qui fend l'air ſans y laiſſer aucune trace de ſon paſſage, ou à ces éclairs dont la lueur eſt ſi foible & paſſe ſi rapidement devant nos yeux, que quoiqu'ils les aient frappés, nous

ſerions ſouvent prêts à aſſurer que nous ne les avons point vus. Si l'impreſſion directe eſt prinſqu'inſenſible, la conſcience de cette impreſſion l'eſt encore plus. Qu'eſt-ce donc que la conſcience de cette conſcience même? Cependant il faut que ces trois choſes concourent, pour nous faire appercevoir de notre propre perception, je veux dire, qu'il ſe faſſe une impreſſion, qu'il y ait une conſcience de cette impreſſion, enfin une conſcience de cette conſcience; car c'eſt ce dernier degré qui fixe & qui réaliſe, pour ainſi dire, les deux premiers. Nous n'avons qu'une perception ſimple quand il n'y eſt pas, & nous n'y joignons *l'appercevance*, ſi je puis rappeller ici ce vieux mot, que lorſqu'il y eſt.

Un auteur moderne, auſſi philoſophe que théologien, & dont je fais gloire d'emprunter ici les penſées, a remarqué avec aſſez de raiſon, que nous ne concevons, ou que nous ne ſentons diſtinctement que ce que

nous exprimons par des paroles, au moins présentes à notre imagination, si notre langue ne les prononce pas actuellement. Nous appellons ineffable ce qui nous paroît incompréhensible, & dans le langage ordinaire ces deux termes *inexplicable* & *inintelligible*, deviennent souvent des mots synonimes, l'expression ou la possibilité d'exprimer est pour nous la marque & comme le gage de l'intelligence actuelle ou possible; nos pensées ou nos sentimens ont besoin d'une espece de couleur ou de vêtement pour nous frapper nous-mêmes; & nous sommes sur ce point, comme ceux qui méconnoissent le portrait de leur ami lorsqu'il n'est pas habillé, & à qui un extérieur pareil à celui dans lequel ils le voyent tous les jours est nécessaire pour y retrouver sa ressemblance.

Tout ce qui n'est donc point ou assez clair, ou assez sensible pour exciter notre réflexion, soit par la profondeur & la durée de l'impres-

ſion, ſoit par les caracteres dont notre eſprit ou notre imagination le revêtit, paſſe rapidement devant les yeux de notre ame ſans marquer ſa route, & comme il n'en reſte aucune trace, elle doute ſi elle l'a vu, ou elle ſe trompe même, en croyant n'avoir point vu du tout ce qu'elle n'a pas aſſez vu.

C'eſt ce qui nous arrive encore plus, lorſque notre eſprit eſt fortement occupé d'une penſée ou d'une paſſion dominante, qui fait preſque le même effet à l'égard de nos penſées ou de nos ſentimens acceſſoires ou accidentels, que la pleine lune par rapport à une grande partie des étoiles fixes, dont elle rend la lumiere ſi obſcure par le contraſte de ſa clarté, que le ſentiment, quoique réel, mais foible & ſuperficiel, en échappe à notre vue.

Il en eſt de même dans la muſique. Ceux qui n'ont pas l'oreille aſſez juſte ou aſſez exercée pour en bien diſtinguer les différentes par-

ties, ne s'apperçoivent preſque que de celle qui domine, ſur-tout quand c'eſt une belle voix qui la chante. Le reſte ne forme qu'un ſentiment confus dans leur ame; ils ſentent néanmoins ſi véritablement toutes ces parties qui ſe perdent, pour ainſi dire, dans ce ſentiment général, que ſi celui qui en chante une ou qui l'exécute ſur un inſtrument, vient à détonner ou à frapper une corde pour une autre, ils s'en apperçoivent dans le même inſtant. Tant il eſt vrai qu'il y a une différence réelle entre ſentir & s'appercevoir que l'on ſent, ou du moins s'en appercevoir aſſez pour s'en rendre témoignage à ſoi-même.

Enfin, pour donner des bornes à une digreſſion trop longue, & peut-être plus curieuſe qu'utile par rapport à mon véritable objet, il eſt très-vraiſemblable que dans tout ce qu'on nomme diſpoſition habituelle & permanente de notre ame, il y a toujours un fond de ſentiment qui

ſubſiſte, & qui vit ſecretement en nous, quoique nous ne l'appercevions pas actuellement, ou que nous ne remarquions pas que nous l'appercevons.

Jugeons-en par le deſir que nous avons d'être heureux, c'eſt l'état habituel ou l'habitude la plus fixe & la plus conſtante de notre ame. Cependant, ſi nous voulons bien nous tâter nous mêmes avec une attention vive & pénétrante, nous reconnoîtrons que nous ne nous appercevons pas toujours actuellement, que nous ſentions ce deſir. Il ſe réveille, à la vérité, preſque continuellement; mais il y a auſſi des momens où il dort comme un feu caché ſous la cendre, par le défaut d'occaſions ou de penſées, qui nous le faſſent ſentir d'une maniere aſſez explicite, pour nous donner lieu de nous dire à nous-mêmes : *nous le ſentons*. C'eſt donc cette parole ſecrette, cette expreſſion intime de notre conſcience, & cette expreſſion enten-

due de notre ame, qui fait la différence de ce qui eſt ſeulement ſenti, & de ce qui eſt véritablement apperçu. D'un côté, elle ne ſe prononce pas toujours, même à l'égard de ce que nous ſentons le plus réellement, comme le deſir d'être heureux; & de-là vient, que nous pouvons avoir l'habitude, c'eſt-à-dire, le ſentiment profond de certaines diſpoſitions, ſans y donner une attention formelle & apperçue; mais d'un autre côté comme ce ſentiment ſe conſerve au-dedans de nous, la moindre choſe qui le réveille, nous trouve auſſi toujours prêt à la ſuivre, parce qu'il reſpiroit véritablement dans notre cœur, quoique, s'il eſt permis de parler ainſi, ſa reſpiration fût trop foible pour ſe faire entendre.

Les reſſorts ſecrets de mon ame peuvent donc être émus ſans me donner un ſigne ſenſible de leur émotion, & je crois concevoir à préſent, que je puis avoir une penſée & un ſentiment qui, bien loin d'être

toujours diſtinctement apperçus, ſont, au contraire, ſi obſcurs & ſi cachés, que je ne crois pas m'en appercevoir. Je ne connois pas ſeulement le fait de cette vérité par des exemples inconteſtables, j'en découvre encore la raiſon par la nature de mes penſées ou de mes ſentimens, & par les reflexions que je viens d'y faire.

Mais tout ce qu'on appelle des vérités ou des connoiſſances *innées*, ne ſont que des penſées ou des ſentimens auxquels je peux appliquer tout ce qui convient en général à toute vérité & à toute connoiſſance. Elles peuvent donc être explicites ou implicites, perceptibles ou imperceptibles, du moins en certains momens, ſi fortes que nous remarquions leur préſence, ſi foibles que nous ne la remarquions pas, ou que nous la remarquions ſans nous en appercevoir.

Je retrancherai donc, ſans aucun ſcrupule, le premier caractere qu'on veut attribuer aux connoiſſances *innées*, non pour les admettre, mais

pour les rejetter, & je me garderai bien de dire avec certains philoſophes, qu'il n'y a point d'idées qui méritent ce nom, ſous prétexte que s'il y en avoit, elles ſeroient diſtinctement apperçues. Il eſt non ſeulement poſſible, mais certain, par une expérience conſtante, que nos idées ou nos ſentimens nous frappent ſouvent, ſans que nous croyons en recevoir l'impreſſion; & je dois en tirer cette conſéquence, que ſemblables en ce point à toute autre connoiſſance, celles qu'on appelle *innées* peuvent être explicites ou implicites, diſtinctement apperçues, ou d'une maniere ſi confuſe, que nous ne nous en appercevions pas formellement.

J'entre donc à préſent dans l'examen du ſecond caractere qu'on donne aux idées innées, & qu'on ne leur donne qu'avec le même deſſein d'en détruire la réalité.

Non ſeulement, dit-on, ces idées devroient être toujours apperçues,

mais elles devroient l'être si parfaitement, que tous les hommes fussent également éclairés à cet égard, sans examen, sans discussion, sans preuve; en sorte que, comme le nombre de ces sortes d'idées ne sauroit être plus grand, rien ne fut plus facile que d'en faire un dénombrement, dont tous les peuples de la terre conviendroient également. Qu'on nous montre donc, dit M. Locke, ces connoissances parfaites, qui sont naturellement présentes à l'esprit humain, & que tout homme posséde sans les avoir acquises. Qu'on en fasse, si l'on ose l'entreprendre, une liste ou un catalogue exact, auquel toutes les nations souscrivent; ou si l'on ne peut nous produire rien de semblable, qu'on ne nous parle plus des idées *innées*, ou qu'on nous permette de ne les regarder que comme une illusion de notre esprit.

Mais la chimere ne seroit-elle point dans le caractere même qu'on veut attribuer sans fondement à ces idées,

idées, dont on parle toujours, comme s'il falloit néceſſairement qu'elles fuſſent tout, ou qu'elles ne fuſſent rien ? C'eſt ce que je dois examiner attentivement, & pour le faire avec plus d'ordre, je ſuppoſerai d'abord que ce ſecond caractere eſt véritable, & je tâcherai enſuite de découvrir s'il l'eſt en effet.

J'accorde donc d'abord aux ennemis des connoiſſance *innées*, qu'elles doivent être parfaites, également préſentes à tous les eſprits, & telles en un mot, qu'il ſoit très-aiſé d'en faire le dénombrement ; conclurai-je de-là, qu'il n'y a aucune connoiſſance de cette nature ? Mais plutôt, comme je l'ai déja dit par rapport au premier caractere, n'en conclurai-je pas qu'il y en a, puiſque la certitude que j'ai de mon exiſtence, & de celle des être qui m'environnent, puiſque la conſcience que j'ai de mes penſées & de mes ſentimens, puiſque le deſir de ma conſervation & de mon bonheur, puiſque l'opinion que j'ai

de ma liberté, &c. font des dispositions ou des connoissances parfaites, autant que la nature de mon être le demande, des connoissances communes à tous les hommes, sans examen & sans discussion; enfin des connoissances dont il est très-aisé de faire un dénombrement, qui ne sera démenti par aucun être raisonnable.

Mais est-il nécessaire que toutes les vérités *innées* aient ce même caractere de perfection? C'est ce qui mérite peut-être un plus long discours, dans lequel je m'engage volontiers, parce qu'il me servira à éclaircir encore plus ma pensée sur la nature de ces vérités.

Une connoissance peut être appellée parfaite en deux sens très-différens. Ou l'on ne se sert de cette expression que pour en marquer la certitude & la vérité; ou l'on veut exprimer par-là l'étendue & ce que la logique appelle la compréhension de notre connoissance ou de notre perception. Dans le premier sens,

une idée eſt parfaite, quand elle me fait voir ſi certainement ſon objet, que je ne ſaurois conſerver aucun doute ſur ſa vérité. Mais dans le ſecond ſens, ſa perfection conſiſte à renfermer ou à repréſenter ſi pleinement cet objet, qu'il n'y en ait aucune partie qui échappe à mes regards, & qu'il ne me reſte aucun nuage dans l'eſprit ſur ſa véritable nature. Je ſuis certain, par exemple, que je vois la terre, lorſque j'ouvre les yeux & que je regarde autour de moi dans une vaſte campagne, quoique je n'en voye que la très-petite partie, qui eſt renfermée dans le cercle de mon horiſon apparent. Mais ſi j'étois placé dans la moyenne région de l'air, & que je viſſe tourner ſucceſſivement devant moi tout le globe terreſtre, alors je ne verrois pas ſeulement la terre, je la comprendrois toute entiere, & ma perception ſeroit parfaite dans tous les ſens, parce qu'elle ſeroit certai-

ne, & qu'en même-tems elle seroit aussi étendue que son objet.

Dieu pouvoit, sans doute, réunir ces deux genres de perfection dans mes idées que j'appelle *innées*, au lieu de leur donner seulement la premiere, je veux dire une certitude inébranlable; mais le défaut de la seconde perfection, laquelle consiste dans l'étendue de l'idée, & qui doit être le prix de mon application, n'a rien qui puisse donner atteinte à la vérité de la premiere. L'une peut exister sans l'autre, & je dois recevoir avec reconnoissance ce que l'auteur de mon être m'a donné libéralement, au lieu de douter du don même que j'ai reçu, parce qu'il ne m'a pas tout donné.

Autrement, je pourrois conclure par un semblable raisonnement, que je n'ai pas non plus d'idées évidentes, parce que j'en ai très-peu, & peut-être même que je n'en ai aucune dont l'étendue égale la clarté? Je conçois très-clairement l'idée d'un cercle,

quand je ſai que c'eſt une figure qui renferme un eſpace, & qui eſt formée par la révolution du rayon autour du centre, en ſorte que toutes les lignes tirées de ce point à la circonférence, ſont égales. Mais s'enſuit-il de-là que je comprenne toutes les propriétés de cette figure, ce que je ferois, ſans doute, ſi j'en avois une idée véritablement parfaite dans tous les ſens ?

C'eſt ainſi, pour rappeller ici un des exemples favoris de M. Locke, que j'ai naturellement l'idée de l'*identité.* Il épuiſe inutilement toute la ſubtilité de ſon eſprit pour m'en faire douter, auſſi bien que tous les hommes qui croyent l'avoir comme moi. Pourquoi, ſelon lui, ne l'ont-ils pas véritablement ? C'eſt parce qu'ils ne l'ont pas parfaite ; c'eſt parce que ſi on les preſſe de s'expliquer ſur ce point, on verra qu'ils héſitent, qu'ils s'embraſſent, qu'ils s'égarent ; c'eſt enfin, parce que les anciens philoſophes, qui ſe ſont amuſés à diſpu-

ter ſur cette idée, n'ont pu convenir entr'eux de ce qui forme véritablement l'*identité*.

Mais par de pareils ſophiſmes, on parviendra à prouver qu'un payſan parmi nous, & à plus forte raiſon un ſauvage de l'Amérique, ne ſait pas qu'il eſt le même aujourd'hui qu'il étoit hier, parce qu'il n'a pas une idée parfaite de l'*identité*. Eſt-il donc ſi difficile de diſtinguer deux choſes dans cette idée? L'une eſt cette conſcience ou ce ſentiment intérieur de notre exiſtence ſucceſſive & continue, ou de celle des êtres qui ſont autour de nous, par lequel chaque être penſant eſt aſſuré qu'il eſt toujours lui-même; par lequel un enfant ſait qu'il n'eſt pas ſon frere ou ſon camerade, & que la nourrice qui lui offre ſa mammelle aujourd'hui, eſt celle qui la lui préſentoit hier. L'autre eſt la connoiſſance exacte & complette de tout ce qui entre dans la notion de l'*identité*, par laquelle nous pouvons juger pleine-

ment de la force de ces mots *lui-même* ou *la-même*, & de ce qui eſt néceſſaire pour nous mettre en droit de les appliquer avec une entiere connoiſſance, ou aux autres êtres ſimples, comme notre ame, ou aux autres êtres compoſés comme notre corps. C'eſt ce dernier point qui eſt obſcur, ſi l'on veut, & qui a exercé l'oiſiveté des anciens philoſophes par rapport au vaiſſeau des Argonautes, ou à la métempſycoſe de Pythagore. Mais le premier, qui conſiſte uniquement dans la conſcience de l'*identité*, n'eſt ni douteux, ni équivoque. Nous le ſentons, comme nous nous ſentons nous-mêmes, & l'idée de l'identité n'eſt en effet que la continuation de ce ſentiment. Or, qui eſt-ce qui nous l'a donné? Ne précéde-t-il pas en nous toute inſtruction, toute réflexion même, comme on le voit dans l'exemple des enfans? Y a-t-il jamais eu un maître qui ait entrepris de prouver d'abord à ſon diſciple qu'il étoit toujours le même mai-

tre, comme d'un autre côté, ſon diſciple étoit toujours le même diſciple ? C'eſt donc la nature, ou plutôt ſon auteur qui apprend cela également à tous les hommes, & c'eſt-là ſeulement ce qu'on doit appeller *inné*. Le reſte, c'eſt-à-dire, une connoiſſance plus étendue de l'*identité* eſt l'ouvrage de nos réflexions, parce qu'il appartient à l'extenſion, à la plénitude de l'idée, plutôt qu'à ſa certitude. Ainſi en diſtinguant toujours ces deux choſes, je veux dire, l'entiere perfection, ou l'étendue & la certitude, ou la réalité de nos connoiſſances, on conçoit aiſément comment une idée peut être naturelle ou *innée*, ſans être entiérement parfaite & égale à ſon objet.

Veut-on en avoir un exemple encore plus ſenſible dans cette inclination que M. Locke regarde lui-même comme *innée* ? Tous les hommes deſirent d'être heureux. Mais combien nos réflexions, notre expérience & l'exemple de nos ſemblables ajou-

tent-ils à la vivacité & à la diſtinction de ce ſentiment ? Un philoſophe, un eſprit attentif à s'étudier lui-même n'en eſt pas plus affecté qu'un enfant ou qu'un Caraïbe. Mais il pénétre bien plus avant dans la profondeur de ce ſentiment : il en fait une anatomie plus exacte ; il en découvre beaucoup mieux la nature, l'étendue, les effets, les conſéquences, & il parvient à comprendre ce que le commun des hommes ne fait que ſentir.

Il eſt donc très-poſſible qu'un ſentiment ſoit véritablement *inné*, quoiqu'il ne ſoit nullement parfait, & le deſir même du bonheur que M. Locke ne peut s'empêcher de regarder comme l'ouvrage de la ſeule nature, eſt ſi imparfait, que c'eſt ſon imperfection même qui eſt la ſource d'une partie des erreurs de notre eſprit & de tous les égaremens de notre cœur. Il n'y auroit point de vice dans le monde, ſi ce deſir étoit auſſi parfait, auſſi épuré, qu'il le doit être ; par-

ce que la vertu n'eſt autre choſe, que l'amour éclairé de notre véritable bien. Ainſi, prétendre qu'il n'y a point d'idées vraiment *innées*, parce qu'il n'y en a point qui naiſſent parfaites, c'eſt comme ſi l'on vouloit prouver que notre corps n'eſt pas l'ouvrage de la nature, parce qu'il ne naît pas avec toute la force, toute la légéreté & toute l'adreſſe qu'il acquiert dans la ſuite. Dieu a voulu, comme je le dirai bien-tôt, qu'il y eût une eſpece d'enfance dans les perceptions & dans les ſentimens de notre ame, comme il y en a une dans les qualités & dans les diſpoſitions de notre corps. Nous ſentons que cela eſt ainſi ; la volonté de Dieu nous eſt connue par le fait, & qui oſera lui demander pourquoi il l'a voulu ?

Il n'eſt donc point néceſſaire qu'une connoiſſance ſoit parfaite en tout ſens, pour mériter le nom de connoiſſance *innée*, il ſuffit qu'elle ſoit certaine & commune à tous les hommes, ſans preuve & ſans diſcuſſion.

Telles ſont toutes celles que j'ai propoſées pour exemple, & j'avoue que je n'entends pas bien ce que M. Locke veut dire, quand il demande pourquoi des vérités que l'on veut faire paſſer pour *innées*, paroiſſent nouvelles à ceux qui en entendent parler pour la premiere fois; ce qui lui donne lieu de dire, qu'il eſt abſurde de ſuppoſer qu'une idée puiſſe être ignorée de celui-là même, en qui l'on prétend qu'elle eſt innée. Je ne connois point d'idées véritablement *innées*, qui puiſſent paroître nouvelles à aucun être raiſonnable; & s'il y a des philoſophes qui en aient donné des exemples ſuſceptibles de cette critique, je déclare que pour moi je n'y reconnois point le véritable caractere d'une connoiſſance *innée*.

M. Locke voudroit-il ſoutenir qu'on trouve des hommes qui ſoient ſurpris d'apprendre qu'ils exiſtent, qu'ils ſont environnés de pluſieurs corps qui exiſtent comme eux; qu'ils

ſentent en eux-mêmes tout ce qui s'y paſſe; qu'ils ſont libres; qu'ils croyent certainement ce qu'ils voient évidemment; qu'ils s'aiment eux-mêmes, & qu'il leur eſt permis de ſe défendre, en repouſſant la force par la force, &c. Y a-t-il quelqu'un, encore une fois, à qui ces vérités paroiſſent nouvelles, quoi qu'il n'en ait peut-être jamais entendu parler? Mais voici ce qui peut avoir trompé M. Locke, ſi ce ſont des vérités de cette nature qu'il avoit en vue lorſqu'il a dit, que les connoiſſances même innées, ou que l'on prétend être telles, paroiſſent nouvelles à certains eſprits.

Rappellons ici la diſtinction qui m'a occupé ſi long-tems, je veux dire, celle des vérités ſeulement ſenties, & des vérités formellement apperçues. Il n'eſt peut-être pas abſolument impoſſible qu'il y ait des hommes ſi ſtupides, ſi éloignés de toute ſociété avec des eſprits véritablement raiſonnables, ſi dépourvus de toutes

réflexions ; en un mot, qui vivent d'une maniere ſi animale, qu'ils ne s'appliquent pas aſſez à leurs propres ſentimens, pour les remarquer d'une maniere diſtincte, & pouvoir ſe les bien exprimer à eux-mêmes. S'il y a donc quelque choſe qui leur paroiſſe nouveau, quand on leur parle, c'eſt l'expreſſion de leur ſentiment & non pas leur ſentiment même. Ils ſont à-peu-près, pour me ſervir d'un exemple comique, mais qui fait très-bien entendre ma penſée, ils ſont comme ceux à qui on apprend qu'ils font de la proſe ſans le ſavoir. Ce n'eſt pas la choſe qui eſt nouvelle, c'eſt l'attention marquée & ſenſible qu'on les oblige d'y donner, & s'il faut employer ici une comparaiſon plus noble, leur ſurpriſe, s'ils en ont véritablement, eſt tout au plus ſemblable à celle d'un homme qui, n'ayant jamais vu dans ſon pays qu'un crépuſcule peu différent de la nuit, feroit tout d'un coup tranſporté dans un climat, où il verroit luire le ſoleil

ſur ſa tête. Il ſeroit d'abord étonné & même ébloui de l'éclat d'une ſi vive lumiere ; mais pour peu qu'il fût capable de réflexion, il reconnoîtroit bien-tôt que c'étoit cette même lumiere qu'il avoit apperçue, quoique très-foiblement, dans ce crépuſcule ténébreux, dont il remarquoit à peine la ſombre lueur.

Je réponds à-peu-près de la même maniere à une autre difficulté que M. Locke propoſe pour faire voir qu'il n'y a point d'idées qui ſoient véritablement communes à tous. Pourquoi, dit ce philoſophe, les hommes demandent-ils ſouvent la raiſon des vérités mêmes qu'on appelle *innées*, s'il eſt vrai que ces vérités ſoient profondément gravées dans le fond de leur être ? Une pareille demande ne peut-être fondée que ſur un doute, & ſi l'on peut douter des idées même *innées*, il n'eſt donc pas vrai qu'elles faſſent une partie de notre nature, ni que tous les hommes les reconnoiſſent, ſans examen & ſans

difficulté. Elles ont même moins d'avantage que certaines vérités évidentes, comme cette proposition: *ce qui est, est.* Ou comme celle-ci; *il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas dans le même-tems.* Personne jusqu'ici ne s'est avisé d'en douter. On ne demande point la raison de ces propositions; on la demande tous les jours des vérités qu'on veut faire passer pour *innées*, comme celle-ci: *Ne faites pas à un autre ce que vous ne voulez pas qu'un autre vous fasse.* Donc ces prétendues connoissances *innées* n'ont pas même le caractere d'être évidentes à tous les esprits, sans preuve & sans examen.

1°. Je n'examine point encore ici, si cette derniere proposition doit être mise au rang des vérités innées; mais c'est toujours beaucoup que leur plus grand adversaire soit obligé de reconnoître qu'il y a du moins certaines vérités qui sont naturellement & également certaines dans l'opinion de tous les hommes. Il ne restera plus

après cela que d'examiner, quelles ſont ces vérités, & s'il n'y en a point qui aient outre cela l'avantage d'être toujours données libéralement à l'homme, ou du moins toutes les fois qu'il en a beſoin.

2°. Je nie abſolument la vérité du fait, je veux dire, qu'il y ait des connoiſſances *innées* dont les hommes doutent quelquefois, ou dont ils demandent la raiſon pour s'aſſurer de leur certitude, & il eſt même impoſſible que cela arrive jamais, puiſque je n'appelle *idées innées* que celles qui ont pour premier caractere d'être évidentes par elles-mêmes a tous les eſprits. M. Locke convient qu'il y en a de ce genre, & c'eſt uniquement dans le nombre de celles qui y ſont compriſes, que je prétends trouver les vérités que je regarde comme innées.

Mais pour éclaircir encore plus cette difficulté, je diſtingue toujours ces deux choſes, je veux dire d'un côte la perception certaine, & de l'autre l'étendue de la perception. Dire que tout

homme qui conçoit certainement une vérité, ne peut pas demander qu'on la lui prouve, ou la mettre à l'épreuve de sa raison, c'est une proposition équivoque, & qui doit être expliquée par cette distinction. Elle est vraie, si l'on suppose non seulement qu'il conçoit, mais qu'il conçoit pleinement cette vérité, qu'il la comprenne & qu'il l'embrasse toute entiere. Alors il ne l'apperçoit pas seulement, il n'en est pas seulement assuré par un sentiment intérieur; mais il en connoit la raison & la preuve, toujours renfermée dans la plénitude de son idée. Mais la proposition est fausse, si l'on suppose qu'il ne fait que concevoir la même vérité, sans en comprendre toute l'étendue. Comme dans cette hypothese il ne posséde pas encore la plénitude de l'idée, il peut fort bien être intérieurement persuadé de ce qu'il conçoit & sentir en même-tems qu'il n'en pénétre pas la raison. Ainsi lorsqu'il la demande, ce n'est pas qu'il

doute de la vérité qui lui eſt intimement préſente ; il cherche ſeulement à la comprendre plus parfaitement, & à découvrir, dans cette connoiſſance entiere, la raiſon lumineuſe de ſon ſentiment.

Il n'y a point d'homme, par exemple, qui ne voie la lumiere, lorſque le ſoleil brille à ſes yeux. Il en eſt ſi certain que c'eſt de-là même qu'il tire ſes comparaiſons les plus familieres pour exprimer la clarté de la certitude de ſes connoiſſances; mais il ne laiſſe pas de demander la raiſon de ce ſentiment, & lorſqu'on lui a fait entendre que c'eſt Dieu même qui le cauſe en lui à l'occaſion du mouvement des parties de la lumiere corporelle, ſa perception n'en devient pas plus certaine, elle eſt ſeulement plus éclairée & plus étendue: il comprend d'une maniere exacte ce qu'il ne faiſoit auparavant que ſavoir d'une maniere certaine.

C'eſt ainſi, pour appliquer cette réflexion aux idées *innées*, qu'il n'y

a point d'homme qui ne ſoit intérieurement perſuadé, qu'il peut affirmer comme vrai tout ce qu'il conçoit clairement ; mais quoi qu'il en ſoit aſſuré, il ne pénétre pas toujours la raiſon de ſa certitude ; il faut pour cela qu'il médite ſur la cauſe de ſes idées, ſur la vérité & ſur l'infaillibilité eſſentiellement attachées à celui qui les lui donne ; ſur l'abſurdité de ſuppoſer que ce ſoit Dieu même qui le trompe. Mais juſqu'à ce qu'il ait fait cet effort, il lui reſte toujours une eſpece de doute à éclaircir, non ſur la certitude même, qui eſt ce qu'il y a de véritablement *inné*, mais ſur la cauſe de ſa certitude ; ce qui dépend de l'exacte compréhenſion & de la plénitude de ſon idée ou de ſon ſentiment.

Enfin, pour porter cet éclairciſſement auſſi loin qu'il peut aller, comparons les idées ou les vérités *innées* avec celles qui ſont ſeulement évidentes par elles-mêmes. Y en a-t-il qui le ſoit plus que celle-ci, *le tout*

eſt plus grand que ſa partie? Cependant M. Locke trouve le moyen d'obliger les hommes à en chercher la raiſon, en étudiant ce que c'eſt que la grandeur, l'extenſion ou le nombre, & en ſe formant une idée des rapports d'égalité ou d'inégalité. Il devoit donc en conclure, ſuivant ſes principes, qu'il n'y a pas non plus de vérités évidentes par elles-mêmes, car ſi elles ſont évidentes, pourquoi en demander la raiſon? Et ſi l'on en demande la raiſon, comment peut-on dire qu'elles ſoient évidentes? Il déſavoueroit ſans doute ce raiſonnement, & il ne manqueroit pas de dire, qu'on peut être certain d'une vérité ſans la comprendre aſſez pleinement pour la pouvoir expliquer dans toute ſon étendue; qu'il applique donc la même réponſe à ſon objection ſur les idées innées, & il comprendra comment on en demande la raiſon, pour ſavoir parfaitement ce que l'on connoît déja certainement.

Je devrois peut-être me diſpenſer,

après cela, de répondre à une troisieme objection du même philosophe, qui me paroît si peu sérieuse, ou plutôt tellement comique, que je pourrois me contenter de dire ici :

> *Solventur risu tabulæ, tu missus abibis.*

Mais quand ce ne seroit que pour égayer mon esprit ennuyé d'une méditation si abstraite, j'en rapporterai ici la substance, dégagée de cet amas de paroles dont elle est surchargée dans le livre de M. Locke.

Selon lui, il n'est point de vérité qui soit également reconnue de tous les hommes, parce qu'il faut toujours excepter de ce nombre *les enfans & les imbécilles*, qui ne pensent pas aux proportions mêmes sur lesquelles on veut faire valoir le consentement universel du genre humain. Je suis surpris qu'il n'y ait pas ajouté tous ceux qui dorment : l'exception auroit été bien plus étendue, & comme il y a environ la moitié des hom-

mes qui dort, pendant que l'autre veille, il en auroit conclu beaucoup plus ſolidement, qu'il n'eſt point de vérité qui ſoit également apperçue de tous, puiſque ceux qui dorment & qui en ſont la moitié, n'y penſent pas pendant qu'ils dorment. Ce ſeroit, en effet, porter bien-loin le privilége des *idées innées* de prétendre qu'elles doivent nous apparoître, même dans nos ſonges, comme des fantômes toujours attachés à nous pourſuivre juſques dans les bras du ſommeil. Mais M. Locke ne va pas plus loin, lorſqu'il veut faire déchoir les idées *innées* de leur réalité, ſi elles n'éclairent pas continuellement l'ame des enfans & même des imbécilles. Quand on parle des connoiſſances qui ſont communes à tous les hommes, on n'a pas beſoin d'ajouter, quoique je croie l'avoir fait plus d'une fois, qu'on n'entend parler que des hommes qui ſont en état de connoître & d'uſer de leur raiſon. M. Locke diroit lui-même, qu'il eſt

naturel à tout homme de marcher, quoique les enfans & ceux qui sont estropiés, ou qui ont perdu l'usage de leurs jambes, ne le puissent faire. Pourquoi donc trouve-t-il étrange que toute idée donnée également à tout homme capable de penser & de réfléchir sur ses pensées, soit regardée comme innée, quoique ceux à qui l'âge, l'infirmité ou le sommeil ne permettent pas de penser raisonnablement ou de s'appercevoir qu'ils pensent, n'y fassent pas de réflexion?

Je n'examine point ici ce qui peut se passer dans le fond de l'ame des enfans ou des insensés, & s'il n'y luit pas toujours quelque légere étincelle de cette lumiere naturelle, qui éclaire toute créature raisonnable, comme il semble qu'on pourroit le conjecturer avec assez de vraisemblance; mais à quoi serviroit-il de s'arrêter plus long-tems à examiner une difficulté si peu solide, & qui ne mérite pas même d'être traitée sérieusement? Tout ce qu'on peut

conclure de l'exemple des enfans ou des imbécilles, c'eſt qu'il y a des hommes qui ne penſent pas toujours actuellement aux vérités les plus *innées*, & il ne faut point, pour le prouver, aller chercher ce qui ſe paſſe dans l'eſprit de ceux qui n'en ont pas encore acquis, ou qui en ont perdu l'uſage. Combien y a-t-il d'hommes dans le monde qui, ſans être ni enfans, ni inſenſés, ne donnent ſouvènt aucune attention formelle aux connoiſſances que j'ai regardées comme innées; mais pour n'y pas faire une réflexion expreſſe, ils n'en ſont pas moins d'accord ſur ces connoiſſances, ou ſur ces vérités avec tous les autres hommes. Il n'eſt pas néceſſaire pour cela qu'ils y penſent toujours; il ſuffit que toutes les fois qu'ils y penſent, ils y donnent leur conſentement; il ſuffit que leur ame en conſerve l'habitude, comme je l'ai expliqué plus haut, c'eſt-à-dire, une connoiſſance qui vit en nous, lors même qu'elle

qu'elle n'attire point nos regards, & qui eſt plutôt ſentie qu'apperçue. Il ſuffit enfin, comme je l'ai obſervé en établiſſant les principes généraux de cette matiere, que Dieu préſente également ces vérités à tous les hommes dans le tems qu'ils en ont beſoin, & ſi l'aſſiduité ou la continuité de leur préſence n'eſt point un caractere eſſentiel aux connoiſſances *innées*, il eſt évident que l'exemple des enfans ou des imbécilles, & ſi l'on veut y joindre encore l'exemple de ceux qui dorment, ne prouve rien du tout contre ce principe ou cette vérité de fait, qu'il y a des ſentimens ſur leſquels tout le genre humain eſt d'accord. M. Locke voudroit-il ſoutenir que le deſir d'être heureux ſoit toujours actuellement apperçu ou ſenti par tous les enfans, par tous les inſenſés, par tous ceux qui dorment? C'eſt cependant, ſelon lui, une diſpoſition véritablement *innée*. Donc, ſelon lui-même, il eſt fort poſſible,

ou plutôt il eſt très-vrai qu'un ſentiment peut être *inné*, quoiqu'il ne ſoit pas toujours préſent à notre ame.

Que s'il inſiſte encore après cela à me demander le catalogue ou le dénombrement de ces idées *innées*, dont tous les hommes conviennent également :

Je lui répondrai d'abord, que ce catalogue eſt déja tout fait dans l'énumération que j'ai ébauchée des vérités de cette nature. Je ne crois pas qu'il puiſſe y en retrancher aucune, & s'il veut y en ajouter de nouvelles, il travaillera contre lui-même.

Je lui dirai enſuite, que quand même il ſeroit vrai qu'on ne peut faire ſouſcrire ce dénombrement à tout le genre humain, il ne s'enſuivroit nullement de-là, qu'il n'y eût point de vérités également reconnues par tous les hommes. Qui ſeroit le philoſophe aſſez hardi pour entreprendre de faire ſigner même aux ſeuls philoſophes une liſte exacte de tou-

tes les vérités évidentes par elles-mêmes? Combien une telle liste souffriroit-elle de contradictions? Ce qui seroit de la derniere évidence pour les uns, ne paroîtroit pas seulement probable aux autres, & cette liste qui ne seroit qu'une pomme de discorde jettée dans le pays de la philosophie, ne serviroit qu'à allumer une guerre plus que civile entre ses habitans. Conclura-t-on de-là, qu'il n'y ait aucune vérité évidente par elle-même, & M. Locke ne s'éleveroit-il pas le premier contre une conséquence si injuste, lui qui veut réduire les *idées* qu'on appelle *innées*, à n'être que des vérités simplement évidentes? Quiconque y fait une réflexion expresse, ne sera-t-il pas convaincu que quelque retranchement que l'ignorance, l'inapplication, la bisarrerie, ou la prévention de certains esprits, veuille faire sur le nombre de vérités de ce genre, il en restera toujours plusieurs dont l'évidence sera si uniformément at-

teſtée par tous les hommes, que ceux qui oſeront les nier, paſſeront pour des fous ou pour des aveugles? Mais je commence à me laſſer de ſuivre ſi long-tems M. Locke dans de pareils raiſonnemens. Paſſons à l'examen du troiſieme caractere qu'il veut trouver dans une idée ou dans une connoiſſance, pour la juger digne du nom *d'idée* ou *de connoiſſance innée.*

Il a lu, ſans doute, dans pluſieurs auteurs, que ces idées étoient comme *gravées* ou *imprimées* dans le fond de notre ame, &, ſuivant toutes les apparences, c'eſt cette expreſſion peu approfondie qui l'a révolté contre ces idées. Il ſemble, en effet, n'avoir entrepris de les combattre, que parce qu'il s'imagine que leurs défenſeurs les regardent comme l'impreſſion d'un cachet, ou d'un ſceau gravé par l'auteur de la nature ſur la ſubſtance même de notre ame, dont les traits ſeroient ſi profondément enfoncés, qu'il en

résulteroit une image non-seulement indélébile, mais inaltérable, comme celle d'une figure gravée sur le diamant.

C'est de ce troisieme caractere dont il se plaît à revêtir ces idées, qu'il tire tant d'argumens vagues & superficiels, par lesquels il croit avoir pleinement réfuté le systême des idées *innées*, en faisant voir qu'il n'y en a point, non-seulement qui soient inaltérables, comme elles le devroient être selon lui, mais qui ne soient effectivement altérées, obscurcies & presqu'effacées dans l'esprit de la plupart des hommes.

Je serai encore obligé ici de me servir des armes de M. Locke même pour le combattre.

1°. Il ne sauroit rien dire sur ce point que je ne rétorque contre le desir de la béatitude & la crainte de la misere, qu'il appelle lui-même des sentimens innés. Ce desir renferme sans doute celui de notre conservation, puisque pour être heu-

reux il faut être, & cette crainte renferme pareillement l'horreur de tout ce qui tend à notre deſtruction. Mais ces deux mouvemens ont-ils toujours le même degré de vivacité? Sentons-nous le deſir de notre conſervation dans la ſanté comme dans la maladie, & le deſir d'être heureux dans la proſpérité, comme nous le ſentons dans l'adverſité? Ces deux diſpoſitions ſont donc en même-tems & des diſpoſitions *innées*, & des diſpoſitions ſuſceptibles de plus ou de moins d'augmentation & de diminution; diſpoſitions par conſéquent, qui peuvent s'altérer au moins, ſi elles ne peuvent entierement s'effacer; mais il y a plus, & il eſt facile de trouver des exemples où le deſir même de notre conſervation ne s'affoiblit pas ſeulement, mais s'efface & s'anéantit, vaincu & comme détruit par des ſentimens contraires.

Un chagrin, un remords, une paſſion vive, ou une douleur vio-

lente, & ce qui eſt encore plus ſurprenant, une coutume & une mode a porté ſouvent l'homme, & le porte encore tous les jours à ſacrifier ſa vie, qu'il regarde cependant, ſelon l'impreſſion naturelle, comme le plus précieux de tous les biens. C'eſt un fait atteſté par tous les voyageurs, qu'il y a encore des pays, où les femmes des Indiens ſe précipitent dans le bûcher de leurs maris, pour leur donner cette derniere preuve de leur fidélité. Dira-t-on que c'eſt l'eſpérance d'une vie plus heureuſe, qui eſt la cauſe réelle de ce déſeſpoir apparent? Mais parmi ceux qui ſe ſont portés à une ſi étrange extrémité, il y en a eu pluſieurs qui croyoient que leur ame étoit mortelle, & qu'elle périſſoit avec leur corps. Si Caton s'immole à la liberté de ſa patrie, parce qu'il croit ſon ame immortelle, & après s'être confirmé dans ce ſentiment par la lecture du Phedon de Platon; Caſſius ſe tue lui-même, quoiqu'affermi depuis

long-tems dans l'opinion d'Epicure, & persuadé que son ame n'est qu'une matiere subtile, dont le mouvement se détruit avec celui de son sang, comme il le dit lui-même à Brutus peu de jours avant sa mort. Dira-t-on que si ce n'est pas l'espérance d'un meilleur sort qui inspire aux hommes cette funeste résolution, c'est au moins la crainte d'un malheur, qui leur paroît plus grand que l'anéantissement même? C'est, en effet, ce que l'on peut dire de plus raisonnable. Il y a donc en ce cas deux sentimens naturels ou *innés*, qui se combattent mutuellement. L'un est le desir de conserver sa vie, l'autre est la crainte de vivre dans la misere; le premier domine dans ceux qui ont le courage de survivre à leur disgrace; le second est le plus fort, dans ceux qui aiment mieux mourir que de vivre malheureux. Mais si cela est, je vois deux sentimens *innés*, qui peuvent être, & qui sont en effet souvent vaincus

l'un par l'autre, & celui qui avoit été victorieux dans un tems, est quelquefois vaincu dans la suite. Brutus, qui avoit blâmé la mort de Caton, & avoit composé un livre pour montrer que c'étoit une foiblesse, imite à la fin ce qu'il a lui-même condamné; parceque, comme il le dit à Cassius, d'autres circonstances lui inspiroient d'autres sentimens. Ce n'est donc point un caractere attaché aux sentimens les plus *innés*, d'être absolument invincibles & insurmontables; il y en a de contraires les uns aux autres, non en eux-mêmes, mais par l'abus que les hommes en font; & dans le combat il arrive nécessairement que l'un des deux succombe, sans qu'on en puisse conclure, que celui qui est vaincu ne fût pas aussi *inné* que celui qui est victorieux. Il n'est même nullement impossible, qu'un sentiment qui n'est pas *inné* emporte la balance sur celui qui l'est véritablement; c'est ce que j'éclaircirai en-

core plus par les réflexions ſuivantes.

2°. M. Locke reconnoît pluſieurs vérités évidentes par elles-mêmes ; mais ſi, pour prouver qu'il n'y a point d'idées *innées*, il ſuffiſoit de faire voir que celles à qui on donne ce nom peuvent être vaincues, je prouverai par le même argument, qu'il n'y a point non plus de vérités évidentes par elles-mêmes. Je dirai, comme ce philoſophe le dit des idées *innées*, que s'il y avoit des idées évidentes par elles-mêmes, elles devroient être abſolument inaltérables, invincibles, ineffaçables. Or, je prouverai comme lui, par une longue induction, qui ſera l'hiſtoire humiliante de l'extravagance & des égaremens de l'eſprit humain, qu'un grand nombre de vérités, qui, par elles-mêmes, ſont de la derniere évidence, ont été néanmoins obſcurcies, effacées, anéanties dans certains pays & pendant le cours de pluſieurs ſiecles.

N'étoit-il pas manifeſtement évident, que des dieux de pierre ou de bois, que des porreaux & des oignons ne pouvoient être d'aucune utilité à ceux qui les invoquoient? Il n'eſt point d'enfant qui n'applaudiſſe aujourd'hui de tout ſon cœur & ſans héſiter à cette exclamation ironique de Juvenal:

O ſanctas gentes, quibus hæc naſcuntur in hortis numina!

Ou qui ne ſoit étonné d'apprendre du même poëte, que ceux qui regardoient comme un crime de manger la chair d'un chevreau, ſe permiſſent ſans horreur de dévorer celle de leur ſemblable, & qu'un Egyptien fût puni plus rigoureuſement pour avoir tué un veau, que pour avoir égorgé un homme. Mais quoi, c'étoit peut-être une autre opinion évidente, ou du moins très-vraiſemblable, qui les empêchoit d'appercevoir l'abſurdité évidente d'une ſuperſtition ſi inſenſée? Non,

il n'y avoit point de combat dans l'esprit de ces peuples entre deux idées ou évidentes, ou vraisemblables, ils se laissoient emporter contre l'évidence même, par un préjugé aussi obscur & aussi destitué de toute apparence que celui de l'autorité de leurs prêtres ou de l'exemple de leurs peres. Conclurai-je donc de leur aveuglement, qu'il n'y a point d'idées évidentes par elles-mêmes à l'esprit humain, parce qu'une vérité aussi claire que l'impuissance d'une pierre, d'un veau ou d'un oignon, pour exaucer nos prieres, a été ignorée ou méprisée par des peuples entiers, qui ne pénétroient point dans les symboles & dans les allégories imaginées par leurs prêtres ou par leurs philosophes, & qui se prosternoient de bonne foi devant une statue, devant un veau, devant un oignon, comme s'ils eussent été aux pieds d'une véritable divinité.

Je remarque, à la vérité, cette différence entre les idées innées &

celles qui ſont ſeulement évidentes par elles-mêmes, que les premieres ſont apperçues par l'eſprit humain, ſans que perſonne les lui révele, au lieu que ſouvent il ignore les autres, juſqu'à ce qu'on les lui découvre, ou du moins qu'on les lui préſente. Mais la difference qui étoit entre ces deux eſpeces d'idées avant la découverte, ceſſe abſolument dès que le moment de la manifeſtation eſt arrivé. Lorſque cette propoſition, *le tout eſt plus grand que ſa partie*, m'eſt une fois connue, je n'en ſuis pas moins convaincu que de ma liberté, de ma conſcience & de toutes les autres vérités que j'ai données pour exemple de connoiſſances *innées*. Peut-être même trouvera-t-on plus d'hommes qui n'aient jamais fait une réflexion expreſſe ſur cette conſcience naturelle de leur ſentiment, qu'on n'en pourra trouver qui aient douté, ſi leur bras étoit plus grand que leur main, ou leur tête que leur bouche; en un mot,

la parité eſt entiere entre une idée innée, & une idée ſeulement évidente par elle-même, lorſque la derniere nous eſt auſſi connue que la premiere. C'eſt par l'évidence ſeule que l'une & l'autre peuvent ſe conſerver & réſiſter à toutes les impreſſions qui ſont capables de les altérer. Mais ſi l'évidence même peut s'obſcurcir, ſi elle s'obſcurcit en effet dans certains eſprits; ſi elle ſouffre une eſpece d'éclipſe, par les nuages que l'éducation, que les préjugés, que les paſſions, les mœurs ou l'exemple élevent entre nous & ſa lumiere, pourquoi les idées *innées*, qui n'ont d'autre reſſource, pour ſe ſoutenir, que leur évidence même, ne pourroient-elles pas éprouver un obſcurciſſement, une défaillance ſemblable? Dira-t-on, pour éluder ma comparaiſon, que comme elles nous ſont plus néceſſaires que les autres, & que c'eſt par celà que Dieu nous les donne gratuitement, ainſi que je l'ai expliqué, on

doit croire auſſi que Dieu nous fait encore une ſeconde grace, en nous les conſervant d'une maniere aſſez diſtincte, pour empêcher qu'elles ne nous échappent. Mais qui peut ſavoir juſqu'à quel point Dieu a voulu que ſon bienfait fût durable, & au-deſſus de la corruption de notre cœur ou de l'illuſion de notre eſprit ? Il pouvoit, ſans doute, nous donner des idées innées qui fuſſent toutes inaltérables, &, en effet, il nous en a donné pluſieurs qui ont ce privilége. Mais il a pu auſſi nous en donner d'autres, qui fuſſent plus dépendantes du bon ou du mauvais uſage que nous ferions de notre liberté. Les idées qui ne ſont qu'évidentes par elles-mêmes, ne ſont-elles pas auſſi un préſent de ſa libéralité ; préſent plus tardif, à la vérité, & qui nous coûte peut-être un peu plus d'effort que celui des vérités innées ; mais qui eſt toujours un véritable don du Ciel, par rapport à la certitude qui accompagne ces idées.

Cependant il eſt certain qu'il y en a pluſieurs qui ne ſont ni invincibles, ni ineffaçables; notre raiſon même, qui doit ſe ſervir des idées de l'une & de l'autre eſpece, & qui eſt certainement une faculté *innée* à notre ame, ne s'éclipſe-t-elle pas quelquefois entierement par les maladies, par la démence, par la vieilleſſe?

Rétorquons donc ici contre M. Locke ce grand principe, qu'il a ſi bien connu & ſi mal ſuivi. Dire, *une choſe ſeroit mieux ſi elle étoit d'une telle ou d'une telle maniere, donc Dieu l'a fait ainſi;* c'eſt faire un raiſonnement injuſte & téméraire. Dire, au contraire: *Dieu a fait une choſe ainſi, donc elle eſt bien faite;* c'eſt raiſonner conformément à la nature de Dieu & à la nature de l'homme. Il nous paroîtroit mieux que nos idées *innées* fuſſent abſolument inaltérables; ne ſeroit-il pas mieux auſſi que toutes nos idées, qui ne ſont qu'évidentes par elles-mêmes, jouiſſent du même privilé-

ge? Mais il ne s'enſuit nullement de-là, que Dieu l'ait accordé ni aux unes ni aux autres. Nous ne pouvons connoître la volonté de Dieu ſur ce point, que par le fait, c'eſt-à-dire, par notre expérience; & s'il y a, en effet, des idées *innées*, comme des idées ſeulement évidentes en elles-mêmes, qui s'alterent ou qui s'effacent même quelquefois dans l'eſprit humain, nous ne ſaurions en conclure, ni que les unes ne ſoient pas *innées*, ni que les autres ne ſoient pas évidentes en elles-mêmes, parce que Dieu a pu nous les donner *innées* ſans nous les donner inaltérables, comme il nous en a donné d'évidentes, qui peuvent s'obſcurcir & diſparoître même entierement de notre eſprit.

Ç'auroit peut-être été ici le lieu d'examiner, ſi M. Locke, qui ſe donne tant de peine pour détourner ſes lecteurs de croire que l'idée de Dieu ſoit véritablement *innée*, le prouve auſſi bien qu'il ſe l'imagine

par l'exemple de ces nations, qui, ſelon le récit de quelques voyageurs, ignorent tellement cette idée, que leur langue n'a pas même de nom pour l'exprimer. Mais j'ai cru devoir éviter d'entrer dans cette queſtion, parce que j'ai craint qu'elle ne m'emportât trop loin de mon ſujet, & en effet, elle demanderoit une méditation toute entiere. Je me réduis donc ſur ce point à un raiſonnement bien ſimple, qui eſt une ſuite naturelle des réflexions que je viens de faire.

Je conſens, ſi l'on veut, que M. Locke ne mette l'exiſtence de Dieu qu'au nombre des vérités que notre raiſon peut découvrir évidemment. Mais il doit auſſi convenir que, comme nous pouvons l'acquérir, nous pouvons auſſi la perdre; il n'en faut point d'autre preuve que l'exemple de ces athées qui, après avoir été d'abord très-convaincus de cette grande vérité, en étouffent enſuite le ſouvenir par le libertinage de leur cœur, ſuivi de celui de leur eſprit;

& qu'on ne diſe point qu'ils ne ceſſent pas d'avoir l'idée de Dieu pour en nier l'exiſtence. La plus grande partie des athées, ou du moins ceux qui raiſonnent, ne le ſont que parce qu'ils nient la poſſibilité d'un Etre ſpirituel, & qu'ils n'en reconnoiſſent point d'autre que la matiere. Ainſi, c'eſt l'idée même de la divinité qu'ils s'efforcent de détruire, en ſe perſuadant qu'elle implique contradiction. Mais ſi une idée de cette nature; ſi une opinion auſſi ancienne, & auſſi étendue que le monde même, ſi une vérité, que tout ce que nous y voyons, tout ce que nous y entendons, tout ce que nous y connoiſſons confirme & renouvelle dans notre ame, peut néanmoins être tellement obſcurcie, qu'elle ſoit en nous comme ſi elle n'y étoit pas, pourquoi cette vérité n'y éprouveroit-elle pas le même ſort quand elle ſeroit véritablement du nombre des connoiſſances *innées?* En auroit-elle plus de force pour être plutôt & plus

gratuitement donnée à notre eſprit? Car c'eſt en cela ſeul qu'elle différeroit d'une idée acquiſe ou contingente, lorſque l'une & l'autre ſont également portées juſqu'à l'évidence. Je ne vois donc rien qui m'empêche de croire qu'une lumiere, quoique naturelle à notre ame, peut ceſſer d'y luire par notre faute, & par l'aveuglement volontaire de notre eſprit. Jugeons-en par ce dernier exemple.

Quelle idée *innée* peut être jamais plus profondément imprimée, que l'idée de l'unité de Dieu l'étoit dans l'eſprit de Salomon? La tradition de ſes peres, les leçons de David, le corps entier de ſa religion l'y avoient gravée dès ſon enfance; des révélations particulieres l'y avoient affermie; il avoit lui-même déploré dans ſes écrits la vanité, l'illuſion, l'égarement de ceux qui adoroient pluſieurs dieux. Cependant, aveuglé par la corruption de ſon cœur, il oublie ce Dieu unique, immenſe,

éternel, dont il avoit eu le bonheur d'entendre la voix; ce Dieu qui l'avoit élevé en ſcience, en ſageſſe, en puiſſance, & en gloire au-deſſus de tous les rois de la terre; & il l'oublie au point de proſtituer ſon culte à tous les dieux de ſes femmes & de ſes concubines. Encore une fois, aucun de ceux qui ſoutiennent que nous avons des idées *innées*, n'a jamais prétendu qu'elles fuſſent auſſi affermies, &, ſi je l'oſe dire, auſſi enracinées dans notre eſprit, que la connoiſſance de l'unité de Dieu l'étoit dans celui de Salomon. Il n'eſt donc nullement impoſſible qu'une idée, quoique vraiment innée, s'altere, s'obſcurciſſe & devienne preſqu'imperceptible à notre ame, je dis preſque, parce qu'il en reſte toujours un ſentiment confus qui, comme je l'ai dit ailleurs, n'en eſt pas moins réel pour n'être pas actuellement apperçu.

Ainſi s'évanouiſſent & diſparoiſſent ſucceſſivement les trois caracte-

res qu'on ne veut attribuer gratuitement aux idées *innées*, que pour avoir droit de les rejetter, ſous prétexte qu'il n'y en a point qui en ſoient revêtues. Je crois donc m'être ſuffiſamment convaincu :

1°. Qu'il n'eſt point néceſſaire que toute idée *innée* ſoit une idée explicite dans tous les momens, c'eſt-à-dire, toujours diſtinctement & formellement apperçue par l'eſprit humain.

2°. Qu'il n'eſt pas plus néceſſaire, que toute idée *innée* ſoit une idée parfaite dans tous les ſens, ſoit par rapport à ſa certitude, ſoit par rapport à ſon étendue. D'où je conclus, qu'il n'étoit pas ſurprenant que les hommes en demandaſſent quelquefois la raiſon, ni même que ces ſortes d'idées leur paruſſent nouvelles en un ſens, parce qu'ils ne les avoient pas compriſes aſſez exactement.

3°. Qu'enfin, il eſt encore moins néceſſaire de ſuppoſer qu'elles doi-

vent avoir la propriété d'être invincibles & inaltérables.

Mais je n'ai exécuté encore que la premiere partie de mon deſſein, je veux dire, que je me ſuis contenté juſqu'ici d'effacer les couleurs fauſſes ou étrangeres qu'on veut répandre ſur les idées *innées*, & qui ne ſervent qu'à les faire méconnoître. Il me reſte à préſent d'en rétablir les véritables, & ce ſecond objet, beaucoup moins étendu que le premier, me paroît, comme je l'ai déja dit, ſe réduire à deux choſes, l'une de montrer en quoi les idées innées différent de la ſimple faculté de connoître le vrai, & de faire voir ce qu'elles ajoutent à cette faculté.

L'autre, d'en tirer des conſéquences qui me ſervent à découvrir les avantages réels qui ſont attachés à ce préſent de la nature, ou plutôt de ſon auteur.

Pour entrer dans ce qui regarde le premier point, je ne ſais, ſi je n'ai point travaillé pour les adverſaires

des idées *innées*, lorſque j'ai ſoutenu qu'il pouvoit y en avoir qui ne fuſſent, ni toujours explicites, ni toujours parfaites, ni toujours invincibles & inaltérables ; & en effet, voici la conſéquence qu'ils en tirent.

Si ce qu'on appelle une idée ou une connoiſſance *innée* peut ſubſiſter ſans toutes ces propriétés, elle n'a donc rien de réel, & on ne peut attacher aucun ſens clair & intelligible à cette expreſſion, qu'en la réduiſant à la faculté générale de connoître la vérité, qui eſt, ſans doute, une faculté *innée* à tout être raiſonnable ; &, ce qui nous trompe ſur ce point, c'eſt qu'il y a des vérités ſi évidentes, que, comme nous les appercevons tous ſans aucun effort, nous nous imaginons les avoir toujours eues, & nous les regardons comme ſi elles étoient nées avec nous.

Mais cette propoſition, qu'il n'y a que la faculté de connoître le vrai qui ſoit innée à notre ame, en ſuppoſe néceſſairement une autre, qui eſt,

eſt, que toute vérité, toute connoiſſance, de quelque nature qu'elle ſoit, a beſoin d'être préſentée à l'homme, ou par ſes propres réflexions, ou par une inſtruction étrangere, ou par une opération ſinguliere de Dieu, qu'il ne fait, ni toujours, ni à l'égard de tous, ſans qu'il y en ait aucune qui nous ſoit naturellement préſente, par une libéralité purement gratuite & générale de notre auteur.

J'ai déja prouvé la fauſſeté de cette propoſition par des exemples ſi inconteſtables, empruntés même de M. Locke, que je pourrois, après tant de preuves, me contenter de dire ici, qu'il eſt évident que Dieu nous donne naturellement beaucoup plus que la ſimple faculté de connoître le vrai, & par conſéquent que ce n'eſt pas la ſeule choſe qui ſoit innée à notre eſprit.

Voyons néanmoins comment M. Locke établit ſa propoſition. J'y trouverai peut-être de nouvelles raiſons pour la combattre & pour m'af-

fermir dans mon ſentiment par les efforts même de ceux qui l'attaquent.

Il eſt abſurde, me dit-on, de reconnoître, d'un côté, que Dieu nous a donné une faculté qui nous ſuffit pour découvrir la vérité, comme la raiſon & l'expérience nous l'apprennent, & de ſuppoſer de l'autre, que Dieu nous donne des connoiſſances *innées* qui ne dépendent point de l'uſage que nous faiſons de notre raiſon, qui précéde même cet uſage, & qui, ſi elles exiſtoient véritablement feroient que nous raiſonnerions ſans le ſecours de la raiſon. C'eſt prétendre que Dieu nous doit faire voir clair avant que d'ouvrir les yeux, ou qu'il a dû donner à l'homme des ponts tout conſtruits pour traverſer les rivieres, ou des raiſons toutes prêtes à le recevoir, comme s'il ne lui ſuffiſoit pas que Dieu lui eût donné de la raiſon, des mains & des matériaux pour en élever.

Je ne ſais ſi je me trompe, mais il

me ſemble que s'il y a ici quelque abſurdité, elle eſt toute dans la ſuppoſition que l'on ſe plaît à faire d'une contradiction qui n'en a pas même l'apparence.

Des comparaiſons ne furent jamais des démonſtrations ; mais s'il faut ſe ſervir de cette maniere d'argumenter ; raiſonnerois - je bien, en diſant à l'exemple de M. Locke, il eſt abſurde de penſer qu'un pere, qui n'a rien négligé pour former le corps & l'eſprit de ſon fils par une excellente éducation, & qui l'a mis parlà en état de gagner ſa vie & de faire fortune, lui donne outre cela un bien acquis, qui ne coûte aucune peine, aucun travail à ſon fils, & qu'il le rende riche, avant qu'il ait uſé de la faculté de s'enrichir.

Il ſemble, en effet, que M. Locke ait eu peur de croire Dieu trop libéral envers l'homme, & de ſuppoſer que celui qui eſt le pere des eſprits, leur donne en même-temps, & des richeſſes préſentes ou actuelles, & le

pouvoir ou la faculté d'en acquérir de nouvelles ; ne nous accorde-t-il pas à tous une certaine mesure de force corporelle, & n'y joint-il pas aussi le moyen de l'augmenter par la nourriture, par l'exercice & l'habitude du travail ? Ou pour me servir d'une comparaison encore plus proche de la matiere présente, n'est-ce pas ainsi qu'il forme immédiatement lui-même dans notre ame, les impressions des différentes couleurs, & qu'en même-temps il nous donne la faculté de comparer ces couleurs l'une avec l'autre, d'étudier la réfraction qui les cause, & de parvenir à connoître qu'elles ne sont produites en nous, qu'à l'occasion des différentes impressions que la lumiere différemment rompue fait sur la retine de notre œil, & sur le nerf optique ?

Je ne prétends donc point que Dieu me fasse voir clair avant que j'aie les yeux ouverts ; ceux de mon ame le sont toujours, mais je sup-

pose ſeulement, que comme au moment que j'ouvre les yeux de mon corps, Dieu me fait voir la lumiere à la faveur de laquelle je parviens ſucceſſivement à diſtinguer les objets corporels qui ſont à la portée de ma vue; de même, auſſi-tôt que mon ame eſt capable d'attention, Dieu me préſente des idées que j'appelle innées, parce que c'eſt lui ſeul qui me les donne gratuitement, & qui ſont comme le moyen naturel dont je me ſers, pour découvrir par degrés les objets ſpirituels qu'il m'eſt néceſſaire de connoître.

Je n'exige pas non plus que Dieu m'envoye un nouvel Amphion, & qu'au ſon de la lyre je voie s'élever une maiſon qui ne me coûte rien à conſtruire, ou que je la trouve même toute bâtie; en ſorte que je n'aie plus qu'à m'y établir; mais je rétorque cette comparaiſon contre ſon auteur, & je me ſers, pour éclaircir la vérité, de la même image qu'on employe pour l'obſcurcir.

En vain Dieu auroit-il donné aux hommes de l'efprit & des mains pour conftruire un édifice, s'ils n'avoient trouvé fur la terre qu'un fable mouvant qui ne pût le foutenir, ou s'il ne leur avoit donné des matériaux, qu'ils puffent affembler & joindre l'un à l'autre, pour en former la ftructure d'un bâtiment. Je dis la même chofe des ouvrages de mon efprit. Que nous ferviroit-il d'avoir en général la faculté de découvrir le vrai, ou de nous aider de nos réflexions, qui font comme les mains de notre ame, s'il n'y avoit aucun fondement folide fur lequel nous puffions élever nos connoiffances? Si tout étoit douteux, incertain; fi, par exemple, nous n'étions pas naturellement perfuadés de cette vérité primitive, qui eft comme la pierre angulaire de tout ce que nous voulons édifier dans notre efprit, je veux dire, *que tout ce qui eft évident eft vrai*? Enfin, fi Dieu ne nous avoit pas donné comme des matériaux fpi-

rituels, par ces idées ou ces connoiſſances *innées*, dont j'ai remarqué tant d'exemples, qui entrent dans tout raiſonnement, dans toute ſcience, & dans tout ce qu'on peut appeller une conſtruction, ou un édifice de notre eſprit? Sans cela, toute ſa force ſe ſeroit épuiſée inutilement faute d'un point d'appui ſur lequel elle pût ſe ſoutenir. J'aurois reçu mon ame en vain, comme parle l'écriture, ſi Dieu ne m'avoit donné un entendement que pour me mettre dans la triſte ſituation de vouloir toujours entendre & de n'entendre jamais, ou du moins de n'être jamais aſſuré que j'entende bien. Qui peut concevoir que des mains de l'Être infiniment parfait, il ſorte un ouvrage ſi défectueux, & plus miſérable par ſon intelligence même, que s'il n'étoit pas intelligent?

Non, me dit M. Locke, il n'eſt point néceſſaire que Dieu vous donne lui-même ces premieres notions: votre raiſon vous ſuffit pour les ac-

quérir, & pour en faire le premier degré de vos connoiſſances.

Mais, premierement, je lui demanderai comment ma raiſon pourra ſe fier à elle-même pour faire cette découverte ? Je vais plus loin, & je ſuppoſe qu'elle l'ait déja faite ; comment ſaura-t-elle qu'elle doit y acquieſcer? Le fera-t-elle ſur la foi de l'évidence ? Mais cette évidence même, qui eſt ſa ſeule reſſource, pourra-t-elle la regarder comme la marque & le ſigne infaillible du vrai, ſi elle n'a pas au fond de ſon être un maître intérieur qui l'aſſure que l'évidence ne ſauroit la tromper, & qui l'en aſſure tellement, qu'elle ſente par une diſpoſition naturelle & invincible, qu'il ne lui eſt pas poſſible de douter toutes les fois qu'une vérité ſe montre à elle évidemment. Otez cette diſpoſition de mon eſprit, il n'y a plus pour moi de vérité certaine, & celui qui me la donne ne peut être que l'auteur même de mon intelligence, puiſqu'il n'y a que lui ſeul

qui ait pu former en moi un ſentiment que je ſuis néceſſairement ſans pouvoir, ſouvent même, en expliquer la raiſon.

Secondement, Dieu ne m'a-t-il créé que pour moi ſeul, & mon intelligence eſt-elle un bien dont je doive jouir, ſans le partager avec cette grande ſociété que Dieu a formée entre tous les hommes, pour leur bonheur comme pour le mien ? Je ſerai bien-tôt obligé de prouver le contraire; mais en attendant, je puis le ſuppoſer ici comme une vérité que nos deſirs, que nos craintes, que nos beſoins, que l'intérêt de notre eſprit, comme celui de notre corps, atteſtent également. Mais comment ſeroit-il poſſible, qu'il y eût une liaiſon réelle & vraiment utile entre les hommes, s'il n'y avoit aucune vérité, aucun principe qui réunît leurs ſentimens, & dont ils reconnuſſent également la certitude ? Bien-loin d'être unis les uns avec les autres, ils ne pourroient même trai-

ter ensemble si chacun d'eux pensoit différemment sur ces premieres vérités, qui influent dans toutes nos opinions, qui entrent dans toutes nos démarches, & que souvent nous ne nous donnons pas même la peine d'exprimer, parce qu'elles sont également reçues, & toujours sous-entendues entre tous les hommes. Les renvoyeroit-on à ce bon usage qu'on veut qu'ils fassent de leur raison, pour découvrir ces notions communes, dont on dit qu'ils doivent tous convenir? Mais s'ils n'ont jamais pu s'accorder sur la philosophie, sur la religion, sur l'usage même d'une langue commune; par quel heureux hasard se réuniront-ils tous également, & sans que Dieu s'en mêle, sur la vérité de ces connoissances primitives qui doivent être la source de toutes les autres? Nous verrions donc dans le monde, si Dieu n'avoit pourvu lui même aux besoins d'une société qu'il a formée, nous verrions, dis-je, dans le monde, une

confuſion de ſentimens plus funeſte & plus durable que celle des langues. Celle-ci peut ceſſer, comme elle a ceſſé au moins à l'égard de tous les hommes qui ont bien voulu apprendre la même langue, ou comme elle ceſſe tous les jours par le moyen d'un interprêtre. Mais l'effet de la premiere dureroit toujours, il s'étendroit également à tous les hommes, ſans aucun moyen d'y remédier, & l'uniformité même des paroles ſeroit un ſecours bien inutile contre la diverſité & la contrariété des penſées.

En un mot, ou il faut que les hommes, par eux-mêmes & par le ſeul uſage de leur raiſon, puiſſent convenir tous des premiers principes de leurs connoiſſances, ce qu'il eſt impoſſible d'eſpérer, comme l'expérience que nous en faiſons ſur les vérités que Dieu a livrées à leurs diſputes le montre manifeſtement ; ou bien il a été néceſſaire, que ce fût Dieu même qui formât en eux

ces connoiſſances fondamentales, dont il a fait un des principaux liens de la ſociété humaine, & qui les y imprimât ſi fortement, que leur liberté, ſource ordinaire de diviſion & de diſcorde, n'y eût aucune part.

Ainſi, ſoit que je n'enviſage que moi ſeul, ſoit que je me conſidére comme un des membres de cette grande ſociété; je comprends que la faculté de connoître le vrai eſt ſans doute le plus grand des biens que Dieu ait donné à mon entendement; mais que ce n'eſt pas le ſeul préſent qu'il m'ait fait. Il y a joint des premieres connoiſſances qui me mettent en état de m'en ſervir, & je ne pourrois, ſans ingratitude, confondre ces deux préſens, dont le premier me ſeroit preſque inutile ſans le dernier. Il a ſû tempérer avec tant de ſageſſe le mélange des impreſſions néceſſaires qu'il a fait ſur moi, avec l'uſage de ma liberté, que je fuſſe d'abord inſtruit par lui-même & immédiatement des vérités qui doivent

me conduire dans la recherche de toutes les autres. Il a voulu que tous les hommes le fussent comme moi, afin que nous puissions tous exercer utilement notre liberté pour la découverte & la communication de ces connoissances que Dieu ne nous révele pas immédiatement; toujours déterminés à l'égard des unes, toujours libres à l'égard des autres, jusqu'à ce que l'évidence nous découvre les conséquences aussi clairement que nous en avons vu les premiers principes, & nous fasse perdre alors volontairement une liberté, qui ne nous a été donnée que pour nous conduire à ce dernier terme.

Il n'est pas difficile après cela, de répondre à la question de M. Locke, que j'ai réservée exprès pour la fin de cette méditation, parce qu'elle me servira à en recueillir le véritable fruit, & à me fixer entiérement sur la nature des connoissances *innées*, en achevant d'expliquer quelle en est l'utilité.

Que nous ſervent, dit donc M. Locke, ces prétendues idées *naturelles* ou *innées*, s'il eſt vrai qu'elles ne ſoient pas toujours ni explicites, ni parfaites, ni inaltérables, ſi nous ſommes ſouvent obligés d'en demander la raiſon, de les ſonder, de les approfondir, de les mettre à l'épreuve comme nos autres idées, lorſque nous voulons les connoître pleinement ?

Premierement, il n'eſt point vrai qu'elles ſoient ordinairement obſcures, imparfaites, faciles à ſe corrompre ou à s'effacer. Ceux qui le ſuppoſent ainſi, font d'un accident rare & paſſager, l'état habituel & permanent des connoiſſances *innées*. Parce qu'il y a des momens où l'on peut dire, qu'elles ſe conſervent dans le ſecret de notre ame, plutôt confuſément ſenties, que diſtinctement apperçues. Ils veulent les réduire à ne ſortir jamais d'une obſcurité preſque impénétrable, ou d'une foibleſſe & d'une imperfection qui les rende en-

tiérement inutiles. Dire qu'elles fassent toujours sur nous une impression vive, distincte, dominante, ce seroit se porter à une extrémité démentie par l'expérience. Dire, au contraire, qu'elles n'agissent jamais sur nous que d'une maniere confuse, presqu'insensible, ou non reconnoissable, c'est se jetter dans l'extrêmité opposée, encore plus désavouée par notre conscience que la premiere. Quel est donc le juste milieu où réside toujours la vérité? C'est de dire, que pour l'ordinaire & presque continuellement, ou du moins toutes les fois que nous en avons besoin, ces idées nous affectent par un sentiment formellement apperçu; & que ce n'est que dans l'enfance, dont on ne sauroit marquer bien précisement le terme à cet égard, ou dans certains intervalles de passion, ou d'application forte & déterminée par un seul objet, qu'elles dorment en quelque maniere dans la profondeur de notre être. Il y en a plusieurs que,

dans cet état même, nous ne cessons pas de sentir intimément. Mais nous ne les sentons que comme ces voix foibles qui sont tellement étouffées par un chœur de voix & d'instrumens, que nous les entendons sans croire les entendre, si l'on prend le terme *d'entendre* à la rigueur & dans le sens de l'*intelligere* des latins, qui signifie *entendre avec réflexion*, & se dire à soi-même qu'on entend. Ainsi, ceux qui sont nés, qui passent leur vie sur le bord de la mer, s'accoutument à n'en plus entendre le bruit; il frappe néanmoins si bien leurs oreilles, qu'ils s'en apperçoivent dès qu'ils y sont attention. Dans le premier état, ils ne font qu'*ouir*; dans le second, ils entendent véritablement; c'est ce que nous éprouvons à l'égard de certaines connoissances *innées*. Mais au lieu que le premier état est le plus commun par rapport à ceux qui vivent sur le bord de la mer, & que l'autre est le plus rare, tout au contraire par rapport

aux idées *innées*, notre état ordinaire ou habituel eſt de les appercevoir formellement, & l'exception rare & paſſagere de cet état eſt de ne faire que les ſentir confuſément.

Ainſi ſommes-nous diſpoſés à l'égard du ſentiment de notre propre exiſtence, & de celle du monde viſible; à l'égard de la conſcience des opérations de notre ame, de la connoiſſance de notre liberté, & en général par rapport au premier genre de nos idées *innées*, dont l'impreſſion eſt continue, parce que le beſoin eſt continuel.

Il eſt vrai que celles que j'ai placées dans le ſecond rang, comme cette propoſition, que *l'évidence eſt le caractere du vrai*; comme ce principe, que *rien ne ſe fait ſans cauſe*; ou comme ce ſentiment, qu'*il eſt permis de repouſſer la force par la force*, *&c.* il eſt vrai, dis-je, que dans certains tems, ces connoiſſances peuvent n'être ni diſtinctement apperçues, ni même ſenties confuſément;

mais c'eſt parce qu'elles ne nous ſont pas continuellement néceſſaires. Il ſuffit que Dieu nous les préſente dans tous les cas où nous en avons beſoin, elles font alors une impreſſion ſi forte ſur nous, qu'il n'eſt pas à craindre que leur obſcurité nous les rende inutiles.

Que ſi M. Locke inſiſte encore après cela ſur leur imperfection, ou ſur leur foibleſſe, & qu'il faſſe ce raiſonnement : ou Dieu n'a pas dû nous donner de connoiſſances innées, ou il a dû nous les donner vraiment utiles, c'eſt-à-dire, parfaites, invincibles ineffaçables. Or, nous ſavons qu'il n'a pas pris le ſecond parti : donc nous ne devons pas croire qu'il ait pris le premier, parce que l'un ſans l'autre nous étoit inutile.

Je ne m'amuſerai point à répéter ici tout ce que j'ai déja dit pour prévenir cette difficulté ; mais je la rétorquerai encore contre M. Locke, & répondant à une queſtion par une

autre, je lui demanderai à mon tour: que nous ſert une raiſon auſſi foible, auſſi bornée que la nôtre, auſſi ſujette à l'erreur & à l'illuſion, & par conſéquent auſſi imparfaite & auſſi peu invincible ? Ou Dieu ne devoit pas nous donner un bien qui devient ſi ſouvent un mal entre nos mains ; ou il devoit nous le donner avec tant de perfection & de plénitude, que nous ne puſſions jamais en abuſer, & que nous n'euſſions qu'à ouvrir les yeux pour voir clairement & parfaitement tout ce qui peut nous rendre auſſi intelligents & auſſi heureux qu'il convient à la meſure de notre être. M. Locke ne répondra-t-il pas lui-même à cette queſtion, qu'il ſeroit abſurde de révoquer en doute l'exiſtence ou la réalité de notre raiſon, ſous prétexte qu'elle n'eſt pas entierement parfaite ; que toute foible qu'elle eſt, il vaut toujours mieux l'avoir que d'en être privé, & que ce bien, quelque médiocre qu'on le ſuppoſe, eſt cependant le plus

grand tréſor de l'homme, puiſqu'il n'a qu'à en faire un bon uſage, pour s'élever au comble de la félicité.

J'accepte cette réponſe & je l'applique à nos connoiſſances innées. Quand elles ne feroient que des ſemences de lumiere, la plus foible lueur vaut toujours mieux qu'une entiere obſcurité. Elles ne ſont pas entierement parfaites; nous n'en avons pas d'abord, & nous n'en aurons peut-être jamais, ce que j'ai appellé une compréhenſion totale; elles peuvent même s'affoiblir, s'altérer, ſe perdre dans l'ombre des fauſſes opinions ou dans le tumulte des paſſions. Mais n'en eſt-il pas de même des vérités que nous découvrons le plus clairement par le ſecours de notre raiſon? Sont-elles toujours abſolument parfaites? Ne diſparoiſſent-elles jamais? Les regarderons nous donc comme des biens inutiles & ſuperflus? D'ailleurs, ſi ces connoiſſances *innées*, n'ont pas toute l'étendue que nous déſirerions, leur man-

que-t-il quelque chose du côté de la certitude, qui est-ce qui nous est le plus nécessaire? Ne sont-elles pas de telle nature, que sans elles l'homme ne pourroit faire aucun progrès assuré dans ses connoissances, ni pour sa perfection particuliere, ni pour celle des autres hommes? Ainsi, pour me servir encore d'une image que j'ai déja employée, demander à quoi elles servent, c'est demander à quoi servent les pierres fondamentales d'un édifice dont l'architecte connoît seul tout le prix, pendant que les ignorans n'admirent que l'élévation & le faîte du bâtiment; parce que comme dit Quintilien, *fundamenta latent, fastigia spectantur.* Posez ce fondement, notre raison s'éleve jusqu'aux sciences les plus sublimes. Otez ce fondement, notre raison retombe dans le vuide, & pour mieux dire, dans le néant, où elle ne trouve plus rien qui puisse être la base & le soutien de toutes ses opérations.

Mais il seroit à souhaiter, que nos

connoiſſances *innées*, euſſent quelque choſe de plus lumineux, & que la perception y eût toujours plus de part que le ſentiment. J'en conviens; ne ſeroit-il pas à ſouhaiter que notre raiſon fût ſemblable à celle des intelligences céleſtes qui voient toutes les conſéquences clairement renfermées dans le principe même? Ainſi, au lieu de nous épuiſer en ſouhaits inutiles, étudions ſeulement notre être, & tout ce que nous en découvrirons nous fera comprendre, que, dans l'ordre de la grace, il a plu à Dieu de tempérer tellement ſes dons à notre égard, qu'ils devinſſent auſſi nos mérites; & que, comme je l'ai dit dans ma troiſieme méditation, l'homme fît quelque choſe, pendant que Dieu feroit tout.

Telle eſt donc, autant que je le puis concevoir, la conduite de Dieu à notre égard, par rapport à l'ordre, au progrès, à la perfection de nos connoiſſances. Il nous a créés capables de connoître le vrai, ſoit par

voie d'intelligence ou de perception, ſoit par voie de ſentiment. Il nous a créés libres & raiſonnables, afin que comme libres nous puiſſions choiſir, & que comme raiſonnables nous puiſſions bien choiſir.

Mais pour nous mettre en état d'exercer notre intelligence, notre liberté & notre raiſon, il falloit qu'il nous donnât lui-même, ce que lui ſeul pouvoit nous donner, c'eſt-à-dire des idées & des ſentimens; car nous ne ſommes point notre lumiere à nous-mêmes. Son deſſein étoit néanmoins que l'homme fît quelque choſe, & qu'avec le ſecours de l'opération divine, il fût en quelque maniere l'artiſan de ſa perfection & de ſon bonheur. Si Dieu lui avoit d'abord tout donné, l'homme n'auroit eu rien à faire; il ſeroit né riche, pour ainſi dire, ſans être obligé de s'enrichir par ſon travail; il n'auroit eu qu'à jouir du bonheur de ſon être & de la magnificence de ſon auteur.

D'un autre côté, ſi Dieu ne lui avoit rien donné, l'homme n'auroit pu rien acquérir faute de principes ou de connoiſſances générales, qui fuſſent le fondement ſolide de toutes ſes recherches. Il étoit donc de la bonté de Dieu, comme de ſa ſageſſe, de ne pas nous donner tout d'abord, afin que nous euſſions à travailler pour notre perfection; & de nous donner quelque choſe, afin que nous y puſſions travailler ſûrement & utilement. C'eſt ce qu'il a fait par le don des connoiſſances innées; & ſi l'on examine attentivement, ſoit celles qui tiennent le premier rang par leur utilité & par leur fécondité, ſoit celles qui participent au même caractere, quoique dans un ordre inférieur, on trouvera que Dieu a fait en nous tout ce qui convenoit à la nature de notre être, pour nous mettre en état de concourir avec lui à notre perfection & à notre félicité.

Nous avions beſoin, par exemple,

ple, d'un principe certain, qui nous servît de régle dans la recherche de la vérité, & qui fût capable de réunir tous les esprits. Dieu nous l'a donné, ce principe, en nous apprenant, par une connoissance naturelle & innée, que l'évidence est le caractere infaillible de la vérité.

Nous n'avions pas moins besoin d'une régle constante pour diriger tous les mouvemens de notre cœur dans la conduite de la vie & dans la pratique des devoirs. Nous la trouvons dans le desir naturel & inné de la souveraine félicité, comme dans la crainte aussi naturelle & innée de la souveraine misere, afin que l'homme, averti par ce sentiment intérieur, ne se livrât qu'à ce qui porte le caractere de l'un, ou qui peut lui faire éviter l'autre, & qu'il fût en garde contre ce qui n'a qu'une vaine apparence du bien ou du mal.

Ces connoissances innées sont comme le talent que nous recevons

immédiatement de la main de Dieu, & dont il fait, pour ainsi dire, l'avance à notre raison, en nous imposant l'obligation de le faire valoir. Il n'étoit donc pas nécessaire que ces connoissances fussent toujours formellement & distinctement apperçues, toujours pleines, parfaites, inaltérables; il suffisoit qu'elles nous fussent offertes dans tous les temps, où il nous est utile & important d'y faire attention; il suffisoit que sans être entiérement parfaites, elles fussent si absolument certaines que nous ne pussions en douter, afin qu'elles portassent toujours le même caractere que nous remarquons dans tous les présens du ciel, je veux dire que Dieu nous y donnât d'abord l'essentiel, & nous mît par-là en état d'aller plus loin, & d'acquérir, par son secours des connoissances plus étendues & plus parfaites: il suffisoit enfin, que ces idées innées, sans être absolument invincibles ou inaltérables, fussent de telle nature, qu'elles

ne puſſent être vaincues ni altérées que par notre faute, & par le mauvais uſage que nous ferions de notre raiſon, afin que la crainte même de les perdre nous engageât à les cultiver avec ſoin, & à augmenter par notre travail cette eſpece de bien que j'ai appellé le patrimoine de l'eſprit humain.

Outre ces vérité innées que Dieu nous révele immédiatement dans toutes occaſions, au moins où elles nous ſont néceſſaires, il y a d'autres vérités ſimplement évidentes par elles-mêmes à l'égard de tous les hommes; mais elles ont beſoin de nous être préſentées: elles ne le ſont pas également à tous. C'eſt ce qui m'a porté à dire, qu'elles étoient données en partie, & en partie acquiſes. Il y en a enfin qui ne ſont évidentes qu'à une raiſon attentive & perſévérante, laquelle n'eſt pas donnée à tous les hommes, & qui leur eſt encore moins donnée dans le même degré.

J'aurai donc à examiner dans la ſuite, de quelle eſpece eſt l'idée du juſte & de l'injuſte; ſi elle eſt vraiment innée, ou ſimplement évidente par elle-même à tous les hommes, ou évidente du moins par ceux qui la conſiderent aſſez fixement pour en appercevoir la clarté; ou enfin, ſi elle n'a aucun de ces caracteres, & s'il n'y a rien de réel dans cette idée que la conformité ou l'oppoſition d'un ſentiment, d'un jugement ou d'une action, avec le deſir de notre conſervation & de notre bonheur, ou avec une loi poſitive établie par un ſupérieur légitime.

Mais avant que d'entrer dans cet examen, il me reſte de bien méditer ſur le caractere de ce ſentiment véritablement inné, qui nous porte continuellement à l'*être* & au *bien être*. Et à l'égard du caractere de la loi poſitive, je différerai de l'approfondir juſqu'à ce que je ſois parvenu à découvrir s'il y a une loi naturelle, & en quoi elle peut conſiſter; ce qui

doit être le fondement de toute justice, & ce qui est aussi le principal objet de mes recherches.

SEPTIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

CETTE inclination dominante & générale qui nous porte à desirer notre conservation & notre bien-être, n'est autre chose que l'amour-propre. Quel est l'objet, la nature & la route la plus sûre d'un amour-propre conduit par la raison? L'objet de cet amour est tout ce qui peut contribuer à la conservation, à la perfection & au bonheur de notre être. Les vœux ou les efforts que nous faisons pour notre conservation, ne tombent que sur notre corps, tant nous sommes assurés de l'immortalité de notre ame. La perfection de notre corps consiste dans

une disposition favorable qui le mette en état de suivre sans résistance l'ordre que Dieu a établi en le créant. La perfection de notre ame n'est autre chose que le bon usage de son intelligence & de sa volonté pour connoître & aimer ce qui est le vrai bien de son être. La perfection de l'homme, considéré comme un tout, est de connoître exactement les deux parties dont il est composé, de bien distinguer leur nature, leurs propriétés, leur usage, leur destination, leur durée, & de mesurer sur cette regle ses sentimens & ses actions. Le souverain bien est celui dont l'acquisition dépend de notre volonté, dont la possession remplit toute l'étendue de nos desirs, dont la durée égale celle de notre être. La béatitude, qui en est le fruit & l'effet, consiste dans le plaisir ou dans le consentement parfait de notre ame. Si elle suivoit en tout la lumiere de la raison, son plaisir seroit toujours pro-

portionné à la grandeur réelle du bien qui en est la cause. Nul plaisir ne peut être notre bonheur véritable, s'il n'est en notre pouvoir de l'acquérir & de le conserver, s'il n'est assez grand pour satisfaire nos desirs, s'il n'est stable & éternel. Le souverain mal est celui que nous souffrons uniquement par notre faute qui épuise notre aversion & notre sensibilité, qui n'a point de bornes dans sa durée. Ni le bien ni le mal, ni le plaisir ni la peine n'arrivent jamais en ce monde à leur dernier période. Un milieu où l'ame livrée à une absolue insensibilité, n'éprouve ni plaisir ni peine, est un état imaginaire. L'amour est en nous cette inclination dominante & fonciere d'où naissent toutes les autres. Quoiqu'il demeure toujours le même, il prend diverses formes & reçoit des noms différens suivant les divers rapports qu'il a avec son objet. Notre amour est formé sur le modele de celui que

Dieu a pour lui-même : c'eſt un ſentiment naturel de complaiſance en nous qui tend toujours à s'accroître & à s'étendre, en ajoutant ſans ceſſe à ſa perfection & à ſon bonheur : ſentiment qui ſe nourrit d'abord de ſa propre ſubſtance, mais qui cherche, quand la raiſon le conduit, à ſe raſſaſier de la divinité même, en s'uniſſant intimément à ce ſouverain bien. Parvenu à ce dernier terme de ſes deſirs, il n'eſt plus que l'amour de Dieu pour Dieu même, autant qu'un être borné peut participer à ce ſentiment de complaiſance que Dieu a en lui-même & dans ſes ouvrages. Ainſi le véritable objet qui réunit tous les caracteres de notre ſouverain bien, & qui eſt par conſéquent notre ſouveraine béatitude, n'eſt autre choſe qu'une entiere perfection, qui fait que nous nous complaiſons parfaitement en nous-mêmes, ou plutôt en Dieu qui nous unit à ſon être, & qui nous aſſo-

cie à sa félicité. L'unique voie pour tendre surement à la félicité, est de travailler à nous rendre parfaits autant que l'exige la destination & la mesure de notre être, sans nous rebuter par les peines & les amertumes dont cette voie est semée. Aveuglement de ceux qui l'abandonnent, pour se jetter dans la route trompeuse des passions. Toute cette méditation peut se réduire à quelques propositions aussi simples qu'évidentes : Nous desirons d'être heureux, & ce desir est en nous, naturel, permanent, invincible. Mais puisque nous sommes des êtres raisonnables, nous ne pouvons tendre au bonheur d'une maniere convenable à notre nature, qu'en suivant les lumieres de la raison. Or elle nous montre clairement que c'est dans notre perfection, & dans le plaisir que nous goûtons à la contempler & à en jouir, que consiste notre bonheur. Il n'est donc pas vrai, comme le prétend Hob-

bes, que l'amour-propre ſoit par lui-même ennemi de toute regle, qu'il ne tende qu'à en ſecouer le joug, pour ſuivre au haſard l'attrait du premier plaiſir qui s'offre à ſa vue. Vaine objection priſe de la conduite ordinaire des hommes. Mais outre l'amour-propre dont on vient de parler, amour direct & immédiat qui s'attache à nous comme à ſon premier & principal objet, il y a un amour-propre relatif qui tend au même but, mais par un détour. C'eſt cette ſeconde eſpece d'amour-propre qui eſt le ſujet de la méditation ſuivante.

J'APPROCHE par degrés du véritable objet de mes recherches; & je ſens une eſpece de plaiſir en ſortant de ces notions générales qui m'ont occupé ſi long-temps par le deſir que j'avois de mettre mon eſprit en état de juger ſainement de ſes idées. Un nouveau pays ſemble s'ouvrir devant

moi, & il me paroît moins ſec & moins aride que celui qu'il m'a fallu traverſer. J'y découvre un mêlange de ſenſible qui ſoulage mon imagination, & qui m'offre en même-temps aſſez d'intelligible pour exercer utilement ma raiſon. Je me livre donc ſans peine à l'examen de ce ſentiment qui me porte à deſirer ma conſervation & mon bonheur : inclination dominante en moi, comme dans tous les hommes, dont les philoſophes que j'ai en vue dans cet ouvrage, font tantôt l'ennemie de ce que j'appelle la juſtice naturelle, & tantôt la ſeule regle de cette prudence ou de cette politique intéreſſée qu'ils mettent à la place de la juſtice.

Je ſuſpens encore mon jugement ſur leur doctrine, & je cherche ſeulement ici à bien connoître la nature de cette inclination, que j'appelle en général, *l'amour de moi-même*, ou *mon amour-propre.* Je veux en ſonder toute la profondeur, en développer les différens caracteres, &

faire, pour ainsi dire, une anatomie exacte de mon cœur, qui, à proprement parler, n'est qu'amour.

Mais qu'est-ce que j'entends par ce terme ? Quelles idées ou quel sentiment réveille-t-il dans mon ame ?

Me contenterai-je de l'étudier dans cette fiction ingénieuse dont Socrates fait honneur à une prêtresse étrangere qui l'avoit initié, comme il le dit lui-même, dans les mysteres du véritable amour ? Et dirai-je avec elle que l'amour, fils de la pauvreté & du Dieu de l'abondance, est une espece de génie placé entre la nature humaine & la nature divine, qui tient également de sa mere & de son pere.

Comme fils de la pauvreté, il est toujours pauvre, nu, indigent, affamé : privé de tous les biens, il cherche à remplir le vuide infini qu'il sent au-dedans de lui. Curieux & amateur des sciences, des arts, & de tout ce qui peut fixer ou amuser l'inquiétude de son esprit avide de

plaisirs, de richesses, de gloire, & de tout ce qui peut amuser ou soulager la soif insatiable de son cœur: méprisant tout ce qu'il possede, & desirant tout ce qu'il ne possede pas: incapable d'être jamais pleinement rassasié, il saisit une félicité fugitive qui lui échappe dans le moment même qu'il croit en jouir; parce que s'il n'y prend garde, il est menacé d'être toujours pauvre comme sa mere, & de vivre dans un desir aussi immense que ses besoins.

Comme fils du Dieu de l'abondance, il a reçu de son pere l'idée de la grandeur, de la force, de la beauté, de la sagesse, en un mot, de toutes les qualités, de tous les avantages dont l'union peut former un bonheur parfait. Il ose même y prétendre par un sentiment que la noblesse de son origine lui inspire, & se croire non-seulement capable de posseder ce bonheur, mais né pour y parvenir. Ainsi, sentant toujours l'indigence de sa mere, &

voyant, au moins comme en ſonge les richeſſes de ſon pere, toujours également excité à deſirer, & par la vue de la miſere qu'il tient de l'une, & par celle de la félicité qu'il attend de l'autre : pauvre en effet, mais riche en eſpérance, il n'eſt, à proprement parler, ni mortel ni immortel : il ſemble mourir quelquefois & s'éteindre par la poſſeſſion d'un bien paſſager ; mais on le voit bientôt renaître de ſa cendre, ſe rallumer à la vue d'un bien éloigné qui efface toute la douceur du bien préſent, & courir d'objet en objet, ou plutôt d'illuſion en illuſion : voulant ſans ceſſe être riche, ſage, ſavant, heureux, & ne l'étant jamais: réduit à la condition de l'homme, & ſouvent au-deſſous, lorſqu'il s'arrête dans ſa courſe, & s'élevant en quelque maniere juſqu'à celle de la divinité, lorſqu'il ſuit raiſonnablement le progrès de ſes déſirs, en paſſant du ſenſible à l'intelligible, & de l'intelligible juſqu'à l'Être ſuprême, ſource

& modele de toute beauté comme de toute bonté, bien éternel, immense, inépuisable, dont la jouissance éteint tous les desirs de l'amour : car que peut desirer celui qui possede tout, & qui le possede pour toujours ?

C'est donc alors qu'oubliant l'imperfection, la bassesse, la honte de son origine maternelle, l'amour s'attache si intimément à son véritable objet, qu'on diroit qu'il soit devenu Dieu, comme son pere, par une union qui fait en même-tems sa perfection & son bonheur.

Ainsi parloit à Socrate la prêtresse Diotime, dont je ne fais ici qu'abréger les leçons.

Substituons à présent la vé ité à la figure : mettons la foiblesse, l'infirmité, l'indigence de notre nature à la place de la pauvreté, mere de l'amour. Mettons Dieu, auteur de notre être, source féconde des véritables richesses, à la place du Dieu de l'abondance, & nous pourrons con-

clure d'une ſi noble allégorie, que notre amour-propre conſiſte dans ce goût, dans cette ſoif inſatiable du ſouverain bien que notre ame cherche par-tout, & qui ſeul eſt capable de remplir la vaſte étendue de ſes deſirs.

Mais après tout, quelqu'admirable que paroiſſe ce tableau de l'amour, me repréſente-t-il parfaitement ſon original? Mon amour-propre, comme tout autre amour, n'eſt-il qu'un deſir & s'éteindroit-il entiérement, quand même je poſſéderois pour toujours tous les biens que je deſire? C'eſt une queſtion que je ne ſaurois réſoudre, ſi je n'entre dans un examen plus profond de la nature du ſentiment que j'appelle l'amour, & principalement de celui qui m'attache à moi-même.

J'ai beſoin pour cela d'imiter ici la méthode des géometres, c'eſt-à-dire, de ſuppoſer d'abord des axiomes ou de *demandes* qui ne peuvent m'être raiſonnablement conteſtées, & qui

me feront utiles pour bien diriger les opérations de mon esprit dans une recherche si intéressante.

PREMIER AXIOME, ou PREMIERE DEMANDE.

La nature de mon être renferme non-seulement un amour perpétuel, mais une pensée ou une connoissance toujours subsistante, quoique les objets de l'une ou de l'autre soient variables. Tout acte de ma volonté suppose un jugement de mon intelligence. Je n'aime jamais rien sans penser que ce que j'aime est aimable. Je connois donc en même tems que j'aime; & cette connoissance bien conduite & portée jusqu'au degré de perfection dont mon être est susceptible, est ce qu'on appelle la raison. Je ne suis donc pas seulement un être amateur de ce qui lui paroît bon: je suis aussi un être raisonnable. Et puis-je douter que le principal usage de ma raison ne consiste à faire un

juste discernement de ce qui peut être avantageux ou nuisible à mon être ! Mais, si cela est, en examinant la nature de mon amour-propre, je dois poser pour premier fondement de ma recherche, que ce n'est pas une puissance aveugle par laquelle je suis emporté au hasard vers tous les objets qui font sur moi une impression agréable ; & que c'est au contraire une inclination éclairée & raisonnable, qui ne m'est donnée que pour tendre avec connoissance à mon plus grand bien : inclination qui, par conséquent, peut & doit être accompagnée de réflexion, de délibération, de choix. En un mot, je m'aime moi-même ; mais puisque j'ai une raison qui m'éclaire & qui me conduit, il est évident que je dois m'aimer raisonnablement, à ne considérer même que la nature de mon être qui ne renferme pas moins la connoissance que le desir de ce qui peut me rendre vraiment heureux.

SECOND AXIOME, ou SECONDE DEMANDE

Le bon ufage de ma raifon confifte à fuivre, dans mes actions comme dans mes jugemens, la lumiere de la vérité, je veux dire, ce qui me paroît clairement & évidemment vrai, après avoir pris toutes les précautions poffibles pour m'en affurer. Je trouve encore cette regle écrite dans le fond de mon être, qui, comme je m'en fuis pleinement convaincu dans ma quatrieme méditation, eft formé de telle maniere, que la parfaite évidence eft, pour lui, le caractere unique & infaillible de la vérité.

TROISIEME AXIOME, ou TROISIEME DEMANDE.

Ces deux difpofitions de mon ame, c'eft-à-dire, ce defir naturel de la félicité, & ce goût auffi naturel du vrai, font également en moi des

ſentimens *innés* que j'ai reçus de Dieu comme tous les hommes, & les deux premiers mobiles de toutes les opérations de mon ame.

Le premier eſt regardé comme tel par les philoſophes mêmes qui ſe ſont déclarés les ennemis de tout ce qu'on appelles *idées* ou *connoiſſances innées*, & le ſecond a le même caractere, comme je l'ai fait voir dans ma ſixieme méditation.

Il eſt donc vrai que l'homme n'eſt pas plus né pour ſuivre les impreſſions agréables de ce qui lui paroît un bien, que pour ſe livrer aux impreſſions lumineuſes de ce qui lui paroît une vérité. Ces deux impreſſions ne ſont même jamais abſolument ſéparées l'une de l'autre; & ce qui eſt vrai, eſt accompagné pour moi d'un ſentiment de plaiſir qui le rend aimable, comme ce qui eſt aimable a un caractere ou une apparence de vérité qui fait que mon eſprit y conſent en même tems que mon cœur l'aime.

QUATRIEME AXIOME, ou QUATRIEME DEMANDE.

Je puis me tromper également ſur l'un & ſur l'autre : prendre pour un bien ce qui eſt un mal, & pour une vérité ce qui eſt une erreur ; mais comme je ne me trompe à l'égard du vrai qu'en n'uſant pas ou en uſant mal de mes facultés, je ne m'égare auſſi, par rapport au bien, que parce que je tombe dans les mêmes défauts. Je ne ſaurois concevoir que Dieu m'ait créé pour y tomber toujours ; & ſi mon eſprit peut les éviter, il ne lui eſt pas plus impoſſible de diſcerner le bien réel, que de diſtinguer le vrai évident. La connoiſſance de ce bien ou de ſa nature peut devenir elle-même une vérité évidente, & elle fait partie de ce vrai que les philoſophes auxquels j'ai affaire ne refuſent pas à l'homme, la capacité de découvrir.

CINQUIEME AXIOME, OU CINQUIEME DEMANDE.

Ces deux facultés, l'une d'aimer le bien, l'autre de connoître le vrai, peuvent ſouvent produire en moi des ſentimens ou des mouvemens contraires; enſorte que l'impreſſion qui me porte au vrai, combatte celle qui me porte à un bien particulier. Je dis *à un bien particulier*, parce qu'il n'eſt pas poſſible que l'impreſſion de la vérité évidente & celle du ſouverain bien ſoient jamais oppoſées l'une à l'autre. Dieu qui les produit également comme une vérité eſſentielle, & comme auteur de tout bien, ne ſauroit être contraire à lui-même; ni faire ſur mon ame deux impreſſions contradictoires qui ſoient toutes deux également invincibles. Cette contradiction que j'éprouve ſi ſouvent entre le deſir d'un bien particulier, & l'amour que j'ai en général pour le vrai, ne vient donc pas de Dieu. Je me laiſſe dominer par

le ſentiment agréable que la vue de ce bien excite dans mon ame; & une impreſſion ſéduiſante m'empêche d'entendre diſtinctement la voix de la vérité qui la combat au fond de mon cœur.

SIXIEME AXIOME, ou SIXIEME DEMANDE.

Qu'arrivera-t-il donc dans ce combat, & quel en ſera l'événement? Ce ſera une autre faculté naturelle qui décidera de la victime, en donnant la préférence à l'une ou à l'autre impreſſion. Il n'y a que la vérité évidente ou le ſouverain bien qui affectent mon ame invinciblement. Tout ce qui eſt d'un ordre inférieur me laiſſe encore le maître de mon conſentement & de mon amour. Je ne ſuis point néceſſairement vaincu, & je puis être victorieux. C'eſt en cela préciſément que conſiſte ma liberté, comme je l'ai fait voir dans ma troiſieme méditation; & ce pou-

voir que Dieu me donne ſur ma volonté, comme ſur mon intelligence, n'eſt pas une faculté moins *innée* en moi que mon amour-propre ou le deſir de mon bonheur.

Ce ſera donc ma liberté qui prononcera entre l'attrait d'un bien particulier, dont ma volonté ſent la force, & la lumiere de la vérité dont mon intelligence eſt frappée, & qui condamne la recherche de ce bien; c'eſt-à-dire, que ce ſera moi qui déciderai entre moi & moi-même, en prenant le parti qui me paroîtra le plus convenable à mon être. Ainſi je ſuppoſerai, comme un principe certain, que mon amour-propre, lorſqu'il ne deſire que des biens particuliers, eſt ſoumis & ſubordonné, comme tous mes autres mouvemens, au pouvoir de ma liberté, ſoit que je m'attache à ces biens, ou que j'aime mieux y renoncer.

SEPTIEME AXIOME, ou SEPTIEME DEMANDE.

Je puis faire un bon ou mauvais usage de ce pouvoir, & ce qui caractérise l'un ou l'autre, est la conformité ou l'opposition de mon choix avec la droite raison, je veux dire, avec les idées les plus claires, ou du moins les plus apparentes, de ce qui convient le mieux à la nature de notre être.

J'appellerai donc un usage légitime de ma liberté celui qui s'accordera entierement avec ces idées; & je dirai que celui qui y répugne ou qui s'en éloigne, en est un abus ou un usage dereglé, parce que l'un tend à mon bonheur, qui est la fin de mon amour-propre; au lieu que l'autre ne peut se terminer qu'à mon malheur, c'est-à-dire, à ce que mon amour fuit naturellement, & qu'il ne peut rechercher que parce qu'il se trompe, en ne suivant pas les lumieres de la raison.

De ces premieres notions, qui me paroiſſent autant de principes incontestables, je tire ſix conſéquences qui ſeront comme des points fixes que j'aurai toujours devant les yeux en méditant ſur la nature de mon amour-propre.

1°. S'il eſt vrai que cet amour ſoit une inclination raiſonnable, ce ſera donc par la raiſon ſeule, & non par un inſtinct aveugle, par des préjugés reçus ſans examen, ou par l'impreſſion des paſſions, que je jugerai de ſon véritable caractere.

2°. Si la raiſon ne conſiſte qu'à ſuivre des idées claires & diſtinctes qui portent le caractere de la vérité ou de la plus grande vraiſemblance, c'eſt donc par des idées de ce genre que je dois me fixer ſur les véritables qualités de mon amour-propre.

3°. Si je parviens à les connoître exactement par cette voie, il ne me ſera pas plus poſſible d'en douter, que de ceſſer de m'aimer moi-mê-

me, ou de desirer d'être heureux, parce que ma déférence pour les vérités évidentes est aussi naturelle à mon être que le desir de la béatitude.

4°. Si je ne me trompe dans la recherche du vrai ou dans la poursuite du bien, que parce que je n'use point ou que j'use mal de mes facultés, je ferai donc tout ce qui est en moi pour en user dans l'examen de mon amour-propre; & si je puis parvenir à en faire un bon usage, toutes les conséquences qui résulteront clairement de la nature de cette inclination, me paroîtront des regles infaillibles de ma conduite.

5°. S'il se forme une espece de combat dans mon ame sur ce qui est véritablement renfermé dans l'idée de mon amour-propre; si le sentiment n'est pas d'accord sur ce point avec ma raison, j'userai du pouvoir que me donne ma liberté pour terminer ce différent à l'avantage de mon être.

6°. Enfin comme pour y réussir ; il faut que mes idées & mes sentimens reconnoissent également l'empire de ma raison, je ne consulterai que ses lumieres pour me former une notion exacte de mon amour-propre ; & c'est en cela que je ferai consister le bon usage de ma liberté dans une matiere si importante.

Il est tems à présent d'entrer dans la recherche que je me propose, après avoir expliqué les regles que j'y dois suivre.

Je sens d'abord en général que je m'aime moi-même, & pour dire quelque chose de plus, je sens encore que je ne saurois m'empêcher de m'aimer. L'affection que j'ai pour moi-même ne m'abandonne jamais : une connoissance intime me la rend toujours présente, & j'en suis aussi convaincu, ou peut-être encore plus, que de la vérité des premiers axiomes de la géométrie. Si j'aime les autres hommes, c'est par un effet de l'amour que j'ai pour moi ; &

comme j'aime en eux le bien que j'en attends ou le plaiſir qu'ils me ſont, il eſt vrai de dire que c'eſt toujours moi que je chéris dans tous ceux qui ſont l'objet de ma tendreſſe.

Mais ſi cela eſt, je puis diſtinguer ici deux ſortes d'amours dont mon ame eſt ſuſceptible.

L'un eſt un amour direct & abſolu qui s'attache à moi comme à ſon premier & à ſon principal objet.

L'autre eſt un amour plus réfléchi qui tend toujours au même but, mais d'une maniere plus indirecte, & par une eſpece de détour. Il ſort de moi, ſi je peux parler ainſi, pour ſe répandre au dehors & courir après ceux qui peuvent contribuer à mon bonheur. Mais il n'en ſort que pour y rentrer : c'eſt ce qui fait que je peux l'appeller un amour relatif qui m'unit à d'autres êtres par rapport à moi, autant qu'ils ſont en état de m'attacher encore plus à moi-même par la jouiſſance des biens qui ſont entre leurs mains.

Telles ſont les deux eſpeces d'amours dont je dois approfondir la nature. Je commencerai par la premiere, comme la plus importante, & à laquelle même la ſeconde ſe rapporte toujours.

Mais pour mettre un ordre certain dans cet examen, je m'interrogerai moi-même, ſelon ma méthode ordinaire, & je me ferai trois queſtions générales qui me paroiſſent renfermer tout ce que je deſire de connoître ſur cette matiere.

1°. Qu'eſt-ce que j'aime, lorſque je m'aime moi-même ? & comment eſt-ce que je me conſidere pour nourrir en moi une affection qui eſt la ſource de toutes les autres ?

2°. Quelle eſt ma diſpoſition ? Comment ſuis-je affecté ? Qu'eſt-ce qui ſe paſſe en moi, lorſque je ſens que je m'aime ? Eſt-ce le ſeul deſir qui domine alors dans mon ame ? Ou bien y a-t-il quelqu'autre ſentiment qui forme & qui caractériſe

la nature de mon amour ?

3°. Quelle eſt la voie que je dois prendre pour ſatisfaire raiſonnablement cette inclination qui me paroît non-ſeulement invincible, mais inſatiable ?

En un mot, quel eſt l'objet, quelle eſt la nature, quelle eſt la route la plus ſûre d'un amour-propre toujours conduit par la raiſon ? Ce ſont les trois points que je me propoſe d'approfondir, autant qu'il me ſera poſſible, par rapport à l'amour direct ou abſolu que j'ai pour moi-même. Il n'eſt pas inutile d'obſerver ici que dans tout ce que j'ai à dire ſur ce ſujet, je me conſidérerai comme ſi j'étois après Dieu l'unique artiſan de mon bonheur, ou même comme ſi je vivois ſur la terre ſans connoître encore d'autre intelligence que l'Etre ſuprême & mon ame.

Je m'attache donc d'abord à ma premiere queſtion, & je me demande encore une fois : qu'eſt-ce que

j'aime, lorſque je m'aime moi-même ?

Si je conſulte mes idées claires, ou des ſentimens dont je ne ſuis pas moins certain, tout ce que j'aime me paroît toujours bon ; & il a pour moi ou la réalité ou l'apparence de ce que j'appelle un bien. Je trouve donc ou je ſuppoſe en moi quelque choſe de bon ou une eſpece de bien, & c'eſt ce que j'aime lorſque je m'aime moi-même. Je crois renfermer dans mon être une bonté ou un bien auquel je m'attache par l'amour que j'ai pour moi.

Mais ce bien qui eſt l'objet de mon amour, en quoi le ferai-je conſiſter ?

Il me ſemble d'abord que le terme de bien en général, ou ce qui eſt bon conſidéré en lui-même & abſolument, eſt une expreſſion qui ne ſignifie autre choſe que ce qui eſt parfait ſelon ſa nature. C'eſt en ce ſens qu'il eſt dit dans l'Ecriture qu'après avoir créé le monde, Dieu vit

que tout ce qu'il avoit fait étoit bon : *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.*

Mais quelque juſte que puiſſe être cette premiere notion, je crois ſentir diſtinctement, quand j'aime le bien ou ce qui eſt bon, que je ne le conſidere pas abſolument en ſoi & indépendamment du rapport qu'il a avec mon être. Je l'enviſage nonſeulement comme bon, mais comme bon pour moi, comme convenable à la nature de l'homme, comme propre à s'y unir, à ſuppléer à ce qui lui manque & à la rendre telle qu'elle doit être dans toute ſon intégrité.

Ainſi ce que j'appelle bon, ou ce qui me paroît un bien, eſt ce qui convient, ce qui eſt avantageux, ou à mon corps, ou à mon ame, ou à ce tout compoſé de l'un & de l'autre qui porte le nom d'*homme.*

Or cette convenance à laquelle je réduis l'idée générale du bien, ne peut conſiſter qu'en trois choſes.

1°. Il convient à toute eſſence d'exiſter, ou de joindre l'exiſtence actuelle à la ſimple poſſibilité, & par la même raiſon, une exiſtence continue & permanente lui eſt beaucoup plus convenable qu'une exiſtence momentanée & paſſagere.

2°. Il lui convient d'être parfaite, ou abſolument, ou du moins autant que la nature de ſon être l'en rend capable.

3°. Il lui convient enfin d'être auſſi heureuſe qu'une eſſence bornée & limitée peut le devenir.

Je diſtingue donc trois genres de bien qui renferment tout ce qui peut être l'objet de mon amour: mon exiſtence continue & durable, ma perfection, mon bonheur, puiſque je ne ſaurois imaginer aucune eſpece de bien qui ne tende ou à me conſerver dans l'être, ou à perfectionner mon être, ou à le rendre plus heureux.

La connoiſſance de ce qui mérite le nom de bien, me découvre en mê-

me tems le caractere & les différentes eſpeces du mal qui eſt ſon contraire : ſi le bien eſt ce qui convient à ma nature, il eſt évident que le mal eſt ce qui n'y convient pas : & ſi ſa conſervation, ſa perfection, ſon bonheur ſont les trois eſpeces de bien qu'elle aime, ſa deſtruction, ſon imperfection, ſon malheur feront ſans doute les trois eſpeces du mal qu'elle hait.

Mais j'ai dit dans un de mes axiomes généraux, que je puis me tromper également ſur l'un & ſur l'autre, en prenant pour un bien ce qui eſt un mal, ou pour un mal ce qui eſt un bien : *Maxima pars hominum*, comme Horace a eu raiſon de le dire, *decipimur ſpecie recti*, & il pouvoit ajouter auſſi, *ſpecie mali.* Soit par la foibleſſe de notre eſprit, ſoit par l'illuſion des ſens ou par le preſtige de l'imagination, ſoit par l'impreſſion encore plus vive des paſſions, une apparence trompeuſe de bien ou de mal nous impoſe égale-

ment, & puiſque cette mépriſe eſt ſi commune à tous les hommes, elle me donne lieu de diſtinguer ici deux ſortes de biens & de maux : les uns réels & véritables, les autres apparens & imaginaires. J'appelle *biens réels* ceux qui conviennent véritablement à ma conſervation, à ma perfection, à mon bonheur ; & *maux réels* ceux qui y ſont véritablement contraires.

J'appelle *biens imaginaires* ceux qui n'y conviennent qu'en apparence, mais qui dans le fond y ſont réellement oppoſés : & *maux imaginaires* ceux qui n'y ſont oppoſés qu'en apparence, mais qui dans le fond ont une convenance réelle avec ma conſervation, ma perfection, mon bonheur.

J'aurai donc toujours cette diſtinction devant les yeux en expliquant ces trois ſortes de biens, qui méritent par leur importance que je m'arrête ici à les conſidérer plus attentivement, auſſi bien que les

maux qui leur ſont contraires.

Je paſſerai légerement ſur la premiere. Le deſir d'exiſter, ou l'amour que j'ai pour mon être en tant qu'exiſtant, eſt du nombre de ces ſentimens qu'on ne peut qu'obſcurcir en voulant les définir. J'obſerverai ſeulement que ſi je me conſidere comme un être ſpirituel, il me ſemble que je ne ſuis guere occupé du ſoin de ma conſervation, ou pour mieux dire, que je ne le ſuis point du tout. Ne ſeroit-ce pas que par cette eſpece d'inattention ou de ſécurité ſur la durée de cet être, Dieu auroit voulu m'en faire ſentir l'immortalité? Il eſt certain au moins que naturellement je ne fais rien pour conſerver mon ame : je ne ſais même s'il m'eſt jamais arrivé d'en deſirer expreſſément la conſervation ; & lorſque je ne fais que ſuivre l'impreſſion de la nature, ſans écouter ceux qui s'efforcent de me jetter dans quelque méfiance ſur ce ſujet, la crainte que j'éprouve le moins, ou plutôt qui

m'eſt entierement inconnue, eſt celle de l'anéantiſſement de mon eſprit.

Les vœux ou les efforts que je fais pour ma conſervation, tombent donc ſeulement ſur mon corps ou ſur le tout qui réſulte de ſon union avec mon ame. Le lien de cette union eſt ſi fragile, la machine dont elle fait la deſtinée eſt ſi ſouvent attaquée, elle a d'ailleurs un ſi grand beſoin d'une réparation continuelle, que je ſuis auſſi continuellement excité à en deſirer & à en procurer la conſervation. Tous les accidens qui la menacent de ſa ruine, ſont accompagnés de ſentimens pénibles qui me font craindre que celui qui en produira l'entiere diſſolution, ne ſoit encore plus douloureux & plus funeſte pour moi. Ainſi toutes les précautions ou tous les remedes que je puis employer pour me préſerver ou pour me délivrer de ces accidens, & pour éloigner le plus fâcheux de tous, je veux dire la mort, me paroiſſent des

biens ; parce qu'ils tendent à la conservation de ce tout composé de corps & d'esprit, dont l'existence est le fondement de tous les sentimens qui flattent mon amour-propre.

A la vérité ce corps est une compagnie souvent onéreuse à mon ame, sur-tout dans ces tems de vieillesse & d'infirmité où il faut qu'elle le traîne plutôt qu'elle ne le porte. Je pourrois donc peut-être devenir assez indifférent à sa conservation, si je prévoyois clairement que mon ame sera plus heureuse lorsqu'elle sortira de cette espece de prison où elle est renfermée : mais comme la raison seule ne me donne que des conjectures probables, & non pas une assurance entiere sur ce point, j'aime à demeurer dans cette prison que je regarde comme un mal peut-être plus supportable pour moi que celui qui en pourra suivre la destruction.

Ainsi lorsque je dis que j'aime ma conservation, cette expression signifie seulement que je me porte à vou-

loir perſévérer dans un état où mon ame éprouve ordinairement plus de ſentimens agréables à l'occaſion de ſon corps, qu'elle n'en éprouve de pénibles, & où elle eſt au moins retenue par la crainte d'un état encore plus fâcheux après la rupture de ſes liens.

Ma perfection, qui eſt le ſecond genre de bien que j'aime en moi, demande une explication plus exacte que ce qui ne regarde que ma conſervation.

Je conçois d'abord que le terme de perfection, pris dans toute ſon étendue, ne peut jamais s'appliquer à un être auſſi borné & par conſéquent auſſi imparfait que le mien. Dieu ſeul poſſéde en lui la plénitude de cette perfection abſolue & ſans limites, qui eſt incommunicable à la créature; & je ne ſaurois aſpirer qu'à une perfection relative & proportionnée à la courte meſure de mon être.

Mais pourroit-elle même mériter

ce nom, ſi elle n'étoit formée ſur le modele de l'Etre infiniment parfait? Etudions-la donc dans ſon original; c'eſt la méthode que j'ai ſuivie dans mes autres méditations : jugeons par la perfection abſolue de ce que doit être la perfection relative.

Malgré la foibleſſe de mes lumieres, je crois concevoir que la premiere, je veux dire la perfection ſuprême ou la perfection divine, conſiſte à penſer, à vouloir, à agir toujours conformément à cet ordre immuable que Dieu voit clairement dans ſon eſſence, ou plutôt qui n'eſt que ſon eſſence, puiſqu'il n'y a rien en Dieu qui ne ſoit Dieu; & comme cet ordre eſt infiniment parfait, les penſées, les volontés, les actions de Dieu, qui y ſont toujours entierement conformes, ne peuvent être non plus qu'infiniment parfaites.

Mais ſi tel eſt le véritable modele de ma perfection, quelque limitée qu'elle ſoit, je dois auſſi conſentir à penſer, à vouloir, à agir conformé-

ment au même ordre ; & il n'y a que cette conformité qui puiſſe rendre mes penſées, mes volontés, mes actions parfaites, relativement à la médiocrité de mon être.

Par-là j'imite d'autant plus la perfection divine, que, comme Dieu eſt parfait en agiſſant ſelon ſon eſſence, je travaille auſſi à me rendre parfait, autant qu'il m'eſt poſſible, en agiſſant conformément à ma nature : car puiſque telle eſt la condition de mon être, qui n'exiſte ou qui ne vit que par Dieu & pour Dieu, agir conformément à l'eſſence de Dieu même, ſource de toutes mes penſées, regle de toutes mes volontés, c'eſt agir conformément à ma nature ; c'eſt tendre à la fin à laquelle je ſuis deſtiné ; c'eſt participer, en quelque maniere, à l'Etre ſuprême ; c'eſt faire par conſéquent tout ce que le deſir de ma perfection peut exiger de moi. Et j'adopte très-volontiers, en ce ſens, cette vérité ſi ſouvent répétée dans les écrits des Stoïciens, qu'être

ſage ou parfait, c'eſt vivre conformément à la nature de l'homme, c'eſt-à-dire, d'un être raiſonnable : *naturæ convenienter vivere.*

Eſſayons à préſent de rendre cette penſée non-ſeulement plus ſenſible, mais plus utile pour moi, en l'appliquant à chacune des deux parties dont mon être eſt compoſé, & au tout qui en réſulte.

J'enviſage d'abord cette portion de matiere à laquelle mon ame eſt unie ; mais comme elle tombe ſous les ſens, & que par-là même elle a beaucoup moins de rapport avec la nature divine, je regretterois le tems que j'aurois employé ici à en expliquer la perfection. Je me contenterai donc de dire, en un mot, ce qui n'eſt ignoré d'aucune créature raiſonnable ; je veux dire que la perfection de mon corps conſiſte dans l'intégrité & dans la bonne diſpoſition de toutes ſes parties, dans le mêlange & dans le mouvement égal & bien ordonné des liqueurs qui l'animent

ou qui le tempérent ; enfin, dans cette force, cette flexibilité, cette adresse de tous ses membres, qui le mettent en état de suivre l'ordre que Dieu a établi en le créant, qui le rendent docile à mes volontés, prompt à exécuter les desirs de mon ame, & capable de me causer un grand nombre de sentimens agréables, sans en exciter de contraires, que le moins qu'il est possible.

Ainsi, vivre à cet égard conformément à la nature, ou être parfait, c'est contribuer, par mes pensées, par mes sentimens, par mes actions, à entretenir cette disposition favorable de la machine ; c'est éviter ou prévenir tout ce qui peut en troubler l'ordre ou l'harmonie. Si je ne puis imiter par-là l'essence de Dieu même, j'imite au moins sa volonté, qui tend à la conservation de cette harmonie, ou plutôt qui se sert de moi pour la conserver, & qui la conserve même en grande partie indépendamment de mes soins.

Je me hâte de paſſer à la perfection de mon eſprit, qui mérite beaucoup plus mon attention, ſoit par l'excellence de ſon être, ſoit comme bien plus propre à retracer au moins une foible image de la perfection divine.

Quelque ſimple que ſoit l'eſſence de mon ame, j'y diſtingue néanmoins comme deux parties ou deux facultés principales, l'intelligence & la volonté, dont je dois examiner ici les différentes perfections.

Par le nom d'intelligence, j'entends mon ame même, en tant qu'elle conçoit des idées, qu'elle les joint ou qu'elle les ſépare, qu'elle les arrange & les met en ordre pour en faire la matiere de ſes jugemens, de ſes raiſonnemens & des ouvrages qui en dépendent.

La perfection de cette premiere faculté ne peut donc conſiſter qu'à rendre ces différentes opérations auſſi parfaites, c'eſt-à-dire, auſſi exactes qu'elles le peuvent être; & puiſque

la perfection de l'intelligence suprême consiste, comme je l'ai dit ailleurs, a voir & à bien voir toutes choses, immédiatement & sans aucun circuit, la seule perfection qui puisse convenir à une intelligence bornée, mais formée sur le modele de la divinité, est de voir aussi & de bien voir, par les moyens qui lui sont possibles, tout ce qui est proportionné au degré de pénétration ou à la nature de sa vue.

Mais ce n'est pas assez que mon ame atteigne à cette perfection dans quelques actes particuliers : il faut qu'elle se forme une heureuse habitude de bien penser & de bien digérer ses pensées, qui devienne pour elle un état fixe & permanent, afin qu'elle ne tombe jamais dans l'erreur, qui est le mal de mon entendement, & qui ne peut venir que de son imperfection.

Ce n'est pas tout : comme il y a des vérités qui sont au-dessus de mon intelligence, & que je chercherois

inutilement à comprendre, une partie de ma perfection consiste à connoître mon imperfection, à savoir jusqu'où mon esprit peut aller, & à ne pas l'épuiser par des efforts superflus, pour passer au-delà des bornes posées par la main du Créateur, qui a dit à l'esprit humain comme à la mer : *huc usque venies, & ibi confringes tumentes fluctus tuos.*

Enfin, dans les choses même dont l'intelligence n'excede par les bornes de ma capacité, il ne m'est pas possible de tout voir & de tout connoître. La courte mesure de mon attention aussi bien que de ma vie, y met un trop grand obstacle ; & par conséquent si mon amour propre tend aussi raisonnablement qu'il le doit à la perfection possible de mon entendement, il en dirigera toujours les opérations à ce qu'il m'importe le plus de bien connoître, je veux dire la nature de Dieu, celle de l'homme & la juste estimation des vrais biens & des vrais maux, dont la con-

noiſſance décide de mon bonheur autant que de la perfection dont je ſuis capable.

Ainſi, pour réunir toutes ces idées comme dans une ſeule définition, la perfection de mon intelligence n'eſt autre choſe que l'habitude de voir ce qui eſt, (en quoi conſiſte toute vérité apperçue, ſelon ma quatrieme méditation), & de diriger principalement ma vue à ce qui eſt convenable ou contraire à ma nature, pour juger par-là de ce que je dois croire ou ne pas croire, rechercher ou éviter, en un mot, aimer ou haïr.

Si je veux examiner enſuite quelle eſt la véritable perfection de ma volonté, je ſentirai d'abord que cette faculté n'eſt qu'une capacité ſans bornes d'aimer tout ce que mon intelligence ou mon ſentiment me font regarder comme bon ou convenable à mon être, & de fuir ou de haïr tout ce qui me paroît y être contraire.

Ainſi, être parfait dans ce qui appartient

partient à ma volonté, c'eſt vouloir ce qui peut rendre mon ame plus parfaite ou plus heureuſe, & ſuivre, dans tous ces mouvemens, les idées claires de mon intelligence, pour ne pas me tromper dans la recherche de ce qui me paroît un bien ou dans la fuite de ce que je regarde comme un mal.

Mais s'il ne ſuffit pas à mon entendement de réuſſir dans quelques actes particuliers, il ne ſuffit pas non plus à ma volonté de vouloir dans quelques occaſions ce qui m'eſt le plus avantageux ; il faut qu'elle le veuille conſtamment & qu'elle s'y attache par une habitude perſévérante, qui produiſe en elle non-ſeulement la perfection d'un acte particulier, mais celle de ſon état même.

J'ai dit qu'il y a des vérités qui ſont au-deſſus de mon intelligence ; mais il y a auſſi des biens que tous les efforts de ma volonté ne peuvent lui procurer ; & comme la perfection de l'une conſiſte en partie à ſe ren-

fermer dans les bornes de ce qu'elle peut connoître, la perfection de l'autre doit être de ne pas desirer plus qu'il ne peut posséder.

Enfin, puisqu'il y a des degrés entre les biens que je puis acquérir, comme entre les vérités qu'il m'est possible de découvrir, & qu'il y en a de même entre les maux qui ne sont pas inévitables, comme entre les erreurs dont je peux m'exempter, la perfection de ma volonté consistera aussi à rechercher toujours le plus grand bien, à fuir toujours le plus grand mal; elle ne craindra pas moins la méprise dans son amour ou dans sa haine que mon entendement la doit craindre dans son affirmation ou dans sa négation.

Je réduirai toutes ces pensées à une seule. Je dis que la perfection de ma volonté consiste dans une résolution constamment suivie, ou dans une habitude continuelle de préférer toujours dans ma conduite les vrais biens aux vrais maux, tels que ma

raiſon me les repréſente dans la ſpéculation ; habitude que je ne ſaurois acquérir, ſi je ne m'accoutume à tourner toujours mes penſées & mes deſirs vers l'objet qui en eſt le plus digne, & à les détourner toujours de celui qui en eſt indigne.

Ainſi, comme mon intelligence eſt parfaite, lorſqu'elle voit toujours ce qui eſt, c'eſt-à-dire, le vrai ; de même ma volonté eſt parfaite, lorſqu'elle veut toujours ce qui eſt abſolument bon à mon être, je veux dire le ſouverain bien.

Mais ne puis-je pas exprimer, par une idée encore plus ſimple & plus générale, ce que j'appelle la perfection de mon ame toute entiere? Conſidérée comme intelligence & comme volonté, n'y a-t-il pas en moi une faculté ſupérieure, en quelque maniere, aux deux autres ; un pouvoir de choix & d'élection, que je nomme ma liberté, & qui préſide aux opérations de mon intelligence comme à celles de ma volonté ? C'eſt

par le bon usage de ce pouvoir que je parviens à connoître ce qui est & à aimer ce qui est bon. Ainsi, pour renfermer dans une seule expression tout ce que je viens de dire sur mon intelligence & sur ma volonté, considérées séparément, je dirai que la perfection de mon ame entiere n'est autre chose que l'habitude persévérante de faire un bon usage de ma liberté, pour connoître & pour vouloir toujours ce que je dois regarder comme le bien réel de mon être.

Je rejoins à présent mon corps à mon esprit, que j'en avois séparé, en quelque maniere, pour examiner la perfection qui est propre à chacun de ces êtres ; & je cherche à me former une notion aussi claire de celle qui convient au tout, c'est-à-dire, à l'homme entier.

Je conçois d'abord qu'elle ne consiste pas seulement dans la perfection de chacune des deux parties dont je suis composé, ni même dans l'assemblage ou dans la réunion des quali-

tés qui rendent l'une & l'autre parfaites. J'y entrevois quelque chose de plus, & j'essayerai de l'exprimer, en disant : que c'est la perfection du lien qui les unit & qui en fait un tout, plutôt que celle des êtres qui sont unis. Ainsi, dans un tableau ou dans un grand morceau d'architecture, outre les beautés de cette partie, considérée séparément, outre le concours de toutes ces beautés particulieres, il y a une perfection du tout ensemble, qui résulte du rapport, de la convenance & de la proportion qu'une main habile a su y faire régner, & qui charme les yeux du spectateur, par le plaisir de la variété, joint à celui de l'unité.

C'est donc dans ce qui regarde l'union de mon corps & de mon ame que je dois chercher ce troisieme ordre de perfection, que j'appelle la perfection du tout ou de l'homme entier. Or, cette union ne consiste que dans la fidelle correspondance qui est entre les mouvemens de l'un

& les penſées ou les ſentimens de l'autre : le corps eſt remué, & l'ame conçoit une penſée ou elle éprouve un ſentiment : l'ame penſe ou elle ſent, & le corps eſt remué. Dieu, qui a ſu former, par ſa volonté, le tiſſu imperceptible de deux ſubſtances ſi différentes, entretient continuellement cette réciprocité d'opérations entre mon corps & mon eſprit. C'eſt tout ce que je puis comprendre du myſtere d'une union ſi étroite, qu'elle nous porte ſouvent à confondre les opérations des deux ſubſtances, & à rapporter au corps ce qui n'appartient qu'à l'ame. Mais c'eſt cela même qui me fait comprendre que la premiere perfection de l'homme conſidéré comme un tout, doit être de connoître exactement les deux parties dont il eſt compoſé, & de bien diſtinguer leur nature, leurs propriétés, leur uſage, leur naiſſance, leur progrès & leur fin, ou la différence de leur durée.

De cette premiere perfection, il

en naît néceſſairement une ſeconde qui conſiſte à en eſtimer les différens avantages, ſelon leur juſte valeur, peſée dans la balance de la raiſon, & à ne les aimer que ſuivant le degré réel de bonté relatif à l'homme entier, qui appartient aux prérogatives de chacune de ces ſubſtances.

Mais ſi cela eſt, j'agirois directement contre la perfection de mon être, ſi je me laiſſois aſſez féduire par mes ſens ou par mes paſſions, pour donner une préférence déraiſonnable à la partie terreſtre & animale ſur la partie céleſte & ſpirituelle. Je ne comparerai pas même, ſi c'eſt la raiſon qui me conduit, une ſubſtance groſſiere, qui n'a pour partage que la figure & le mouvement, à une nature capable de connoiſſance & de bonheur, qui peut croître toujours en lumiere & en amour, qui porte en elle-même le principe de ſa détermination, & qui a par-là une action ou une activité dont le corps ne me paroît pas ſuſceptible; enfin, à une

nature qui, pendant que mon corps eſt condamné à une deſtruction inévitable, ſent au contraire en elle-même comme une réponſe de vie qui lui garantit, en quelque maniere, ſon immortalité, dont elle trouve une autre preuve dans l'indiviſibilité de ſon être, ſur lequel toutes les autres créatures ne lui paroiſſent avoir aucune priſe: ce qui fait, comme je l'ai déja obſervé, que mon ame ne penſe pas même expreſſément à deſirer ſa conſervation.

Ainſi, le ſecond degré de ma perfection, lorſque je me conſidére comme un tout, ſera de juger que mon ame eſt infiniment au deſſus de mon corps, & par conſéquent de m'attacher à l'une beaucoup plus qu'à l'autre, parce qu'en réglant ainſi mon eſtime & mon amour, je vois véritablement ce qui eſt, & j'aime véritablement ce qui m'eſt le plus avantageux, en quoi conſiſte la perfection de mon être.

Mais malgré l'excellence de mon

ame, je ſens que, dans cette eſpece de priſon où elle eſt comme enchaînée par des liens invincibles, elle dépend, en un ſens, de mon corps, non-ſeulement pour avoir des ſentimens agréables à ſon occaſion, ou pour en éviter par lui de déſagréables, mais auſſi pour exercer librement ſes fonctions les plus ſpirituelles. En vain mon eſprit eſt-il capable de concevoir, de juger, de raiſonner : en vain mon cœur peut-il goûter ce bonheur dont il eſt avide, ſi des vapeurs groſſieres, qui s'élevent du fond de ma nature corporelle, obſcurciſſent les lumieres de mon intelligence, & troublent encore plus la tranquillité de mon cœur; en un mot, ſi le déréglement d'une machine, qui eſt l'occaſion d'une infinité de penſées ou de ſentimens, déconcerte les opérations de mon ame, en interrompt le cours, & me force à n'être plus occupé que des impreſſions qui ſe font en moi malgré moi-même. Le pouvoir ré-

ciproque, que la ſubſtance ſpirituelle exerce ſur le corps qui lui eſt uni, m'expoſe preſqu'aux mêmes inconvéniens. Une application trop violente, une abſtraction trop forte des choſes ſenſibles, un goût exceſſif pour ce qui n'eſt qu'intelligible ; en un mot, une vie, pour ainſi dire, trop ſpirituelle, altere ou rallentit le mouvement des eſprits animaux, qui, au lieu de ſe répandre en aſſez grande quantité dans toutes les parties de mon corps, pour en conſerver la bonne diſpoſition, ſe réuniſſent tellement dans mon cerveau, qu'il n'en reſte plus ailleurs, autant qu'il le faudroit, pour entretenir le jeu de la machine, dont les reſſorts, trop tendus en un ſeul endroit, trop relâchés dans les autres, me font tomber inſenſiblement dans une langueur, qui ſe communique à ſon tour du corps à l'ame, & qui le venge, pour ainſi dire, de l'indifférence qu'elle a eue pour lui, parce qu'elle ſouffre à ſon occaſion.

La perfection de l'homme entier exige donc que ma raiſon ſoit l'arbitre & la modératrice des opérations réciproques de mon corps ſur mon ame & de mon ame ſur mon corps. Il faut qu'elle les tempere tellement que mon corps ſoit toujours en état de ſervir mon ame ſans lui nuire jamais, & que mon ame ménage auſſi de ſa part un ſerviteur non-ſeulement utile, mais néceſſaire; enſorte que, pour vouloir en abuſer, elle n'en faſſe pas un ſujet rebelle & un ennemi.

Ainſi, je ferai conſiſter la troiſieme perfection de l'homme entier dans ce concert & dans cette heureuſe harmonie des mouvemens de mon corps avec les penſées & les ſentimens de mon ame, ou dans cette eſpece de traité de bonne correſpondance que ma raiſon établira, & qu'elle entretiendra toujours entre deux ſubſtances qui doivent être également ſoumiſes à ſon autorité.

Ce traité aura néanmoins ſes bornes & ſes exceptions.

Je veux dire non-ſeulement que l'indulgence de mon ame pour mon corps ſe renfermera dans les choſes qui ſont néceſſaires ou du moins utiles à la ſubſtance corporelle pour ſa propre perfection, & par contrecoup pour celle de la ſubſtance ſpirituelle, ſans s'étendre jamais juſqu'à celles qui ſont contraires à l'une ou à l'autre ; mais que je ſerai même obligé quelquefois de négliger la perfection du corps pour parvenir à celle de l'ame.

En effet, il peut ſe préſenter des occaſions où ces deux genres de perfection ne ſauroient ſe concilier, & où l'homme, compoſé de corps & d'eſprit, eſt forcé de prendre parti entre les intérêts oppoſés de ces deux ſubſtances. Mais comme dans cette eſpece de combat, qui ſe paſſe entre moi & moi-même, l'ordre naturel des êtres, que la raiſon ſuit toujours, exige néceſſairement que les avanta-

ges de la ſubſtance la plus parfaite & la plus durable l'emportent ſur ceux de la ſubſtance la moins parfaite, qui doit ſe diſſoudre en peu de tems. Je regarderai comme la quatrieme & derniere perfection de l'homme entier, le ſacrifice que je ferai en ce cas de ce qui ne m'eſt utile que pour mon corps à ce qui m'eſt avantageux pour mon ame.

Telles ſont les idées générales que je conçois de ce qui peut être appellé ma perfection, ſoit que j'examine ſéparément chacune des deux parties dont je ſuis composé, ſoit que je les conſidere réunies & comme ne faiſant qu'un ſeul tout. Je m'attache d'autant plus volontiers à ces idées, qu'elles me préſentent toutes également ce caractere eſſentiel qu'il m'a paru d'abord que ma perfection devoit avoir, je veux dire d'être formée ſur celle de Dieu même ; car, en ſuivant les regles que je viens de me preſcrire, il eſt évident que je me conforme à l'ordre immuable

que Dieu lit dans ſon eſſence. Je vois les choſes telles qu'elles ſont en elles-mêmes : je m'y attache ſelon le degré de bonté qu'il a plu à Dieu de leur communiquer. Je regle mes jugemens, mes ſentimens, mes actions ſur les idées & ſur la volonté de mon auteur. Je vois donc ce qui eſt en moi comme Dieu le voit : je l'aime comme Dieu l'aime ; & par conſéquent, ſi je pouvois demeurer toujours dans cette diſpoſition, je ſerois parfait, ſelon la meſure de mes forces, puiſque, dans un être borné, je retracerois, autant qu'il m'eſt poſſible, la perfection de l'Etre infini.

Mais comme je crois ſentir que le motif qui me porte à vouloir être parfait, eſt le deſir d'être heureux, ce ſeroit inutilement que j'aurois eſſayé de connoître l'état le plus parfait où je puiſſe parvenir, ſi je ne tâchois auſſi de découvrir le véritable caractere de cette félicité, à làquelle il m'eſt impoſſible de ne pas aſpirer.

Tous les hommes, en effet, de-

firent d'être heureux ; c'eſt une premiere vérité que le ſentiment intérieur leur apprend comme à moi. Il n'eſt point d'inclination plus *innée*, plus dominante dans le fond de leur ame. Cependant eſt-il queſtion de définir ce qu'ils entendent par le terme de bonheur, non-ſeulement les ignorans, mais les ſavans ſe partagent, lors même qu'il s'agit de connoître ou d'expliquer en quoi conſiſte le ſouverain bien de l'homme, qu'il ne ceſſe jamais de deſirer, & dont il fait à tout moment la comparaiſon avec les biens d'un ordre inférieur ; puiſqu'il ne s'en dégoûte & ne les mépriſe ſucceſſivement que parce qu'ils ne rempliſſent pas cette meſure de félicité que chacun a préſente dans lui-même, & ſur laquelle il juge de la grandeur réelle ou apparente des biens.

On a donc vu, à la honte de l'eſprit humain, les plus grands philoſophes de l'antiquité diſputer éternellement entr'eux ſur la véritable no-

tion d'un objet qui agit toujours ſur notre ame & qui eſt comme le fond de tous ſes ſentimens.

Les uns, comme Epicure, ont ſoutenu que le véritable bonheur de l'homme conſiſtoit uniquement dans la volupté.

D'autres, comme Zenon, & tout le Portique après lui, ont cru qu'il étoit non-ſeulement plus honnête, mais plus conforme à la vérité de placer le ſouverain bien dans l'exercice de la vertu.

Ariſtote & le Lycée ſemblent avoir voulu réunir ces deux opinions, lorſqu'ils ont dit que la parfaite félicité ne dépend pas de la vertu ſeule; & qu'elle conſiſte dans l'union de la vertu avec tous les autres avantages du corps & de l'eſprit, qui conviennent à la nature humaine.

Entre ces trois ſectes dominantes, un grand nombre de philoſophes ont voulu s'ouvrir une infinité de routes ſingulieres pour arriver à la connoiſſance ou à la poſſeſſion du ſouverain

bien : chacun d'eux s'eſt donné la liberté d'ajouter ou de retrancher ce qu'il lui plaiſoit à la doctrine des autres philoſophes, comme ſi l'idée du vrai bonheur pouvoit ſe former par addition ou par retranchement. Mais, dans le fond, ſi l'on écarte ces légeres différences, qui ne conſiſtent que dans le plus ou dans le moins, leurs ſentimens ſe peuvent toujours réduire à l'une des trois opinions principales que je viens d'expliquer.

Heureuſement pour moi ce n'eſt point par l'autorité d'aucun philoſophe que je dois me déterminer ſur une queſtion ſi importante : je n'ai pas oublié la profeſſion ſolemnelle que j'ai faite d'abord de ne conſulter que la raiſon ou les idées claires qu'elle me préſente ; & quand je rappelle ici la doctrine de ces anciens philoſophes, qui ſe donnoient pour les docteurs de la ſageſſe, j'ai principalement en vue de faire voir, par leurs combats mêmes, que s'ils ſe ſont partagés ſur ce point, c'eſt par-

ce qu'ils ont ſéparé deux choſes qu'ils auroient dû réunir, & qui entrent toutes deux dans la notion exacte & complette du véritable bonheur. Ainſi, pendant qu'ils ne font que s'attacher diverſement à l'une de ces deux choſes plutôt qu'à l'autre, il arrive néceſſairement qu'ils ont tous raiſon en partie & tort en partie; ce qui fait, comme il eſt aiſé de le voir en liſant leurs diſputes, qu'ils ſont tous beaucoup plus heureux à attaquer l'opinion de leurs adverſaires qu'à ſoutenir leur propre ſentiment.

Ces deux choſes, qu'ils n'ont pas aſſez diſtinguées, ou qu'ils ont ſéparées au lieu de les réunir, ſont le ſouverain bien & la ſouveraine béatitude. Notre eſprit confond ſouvent ces deux expreſſions en y attachant le même ſens; & les idées en ſont ſi proches l'une de l'autre, qu'il faut avouer que la mépriſe eſt preſque pardonnable.

Elles me paroiſſent néanmoins

aussi différentes que la cause l'est de son effet. Et pour développer entiérement ma pensée sur ce point, je remarque que lorsque je m'applique à étudier la nature de mon bonheur, je puis ou chercher à découvrir ce qui me rend heureux, & qui est la cause de ma félicité, ou tâcher de connoître & de m'expliquer à moi-même ce que c'est que cette félicité, je veux dire cet état où je suis, ce sentiment que j'éprouve, quand je dis que je suis heureux. Le premier est ce que l'école appelle la *cause efficiente* de mon bonheur : le second est ce qu'on y explique par le terme barbare & peu lumineux de *cause formelle* ; & telle est précisément la différence que j'observe entre le souverain bien & la souveraine béatitude.

L'une est la cause & l'autre est l'effet : l'un me rend heureux, l'autre est mon bonheur même ; & pour en sentir encore mieux la distinction, j'adopte volontiers la comparaison ingénieuse d'un philosophe moderne,

qui a plus renfermé de vérités dans deux pages ſur ce ſujet, que tous les philoſophes anciens dans des volumes immenſes.

On propoſe, dit-il, un prix ou une récompenſe à celui qui aura le mieux tiré dans un blanc. Le prix eſt le motif ou l'attrait de ceux qui s'aſſemblent, pour faire preuve à l'envi de leur adreſſe; il eſt comme le bonheur ou la félicité à laquelle ils aſpirent tous également. Mais le blanc, frappé avec le plus de juſteſſe, eſt le moyen de parvenir à ce bonheur: il en eſt la cauſe immédiate. En vain expoſeroit-on le blanc aux yeux des combattans, ſi l'on ne leur annonçoit en même-tems le prix qui eſt attaché à la victoire: en vain, d'un autre côté, propoſeroit-on ce prix, ſi l'on ne montroit auſſi le blanc ou le but auquel il faut viſer pour l'obtenir. Mais comme ces deux choſes ſe touchent, pour ainſi dire, & que l'une eſt la ſuite de l'autre, notre eſprit les joint & n'en

fait ſouvent qu'une ſeule. Ainſi, pour exprimer l'avantage du victorieux, il dit tantôt que c'eſt d'avoir mieux atteint au but, & tantôt que c'eſt d'avoir remporté le prix, prenant la cauſe pour l'effet, lorſqu'il parle de la premiere maniere, & expliquant ſeulement l'effet lorſqu'il parle de la ſeconde.

C'eſt une image naturelle de ce qui eſt arrivé aux philoſophes, lorſqu'ils ont diſputé ſi long-tems ſur la nature du ſouverain bien. Les uns ne ſe ſont attachés qu'à la cauſe ou à ce qui nous le donne. Mais entre ceux qui ont pris ce parti, Zenon & ſes ſectateurs ont ſuppoſé que le bonheur de l'homme devoit dépendre de lui-même; & la vertu leur paroiſſant le ſeul bien qui fût véritablement en ſon pouvoir, ils l'ont regardée comme ſon bonheur ſuprême, parce qu'elle eſt la cauſe du ſeul état où ils ont jugé que l'homme pouvoit raiſonnablement ſe trouver heureux.

Ariſtote, au contraire, & ſes ſectateurs, ayant éprouvé, comme tout le genre humain, qu'il y a encore d'autres biens qui donnent à l'homme une eſpece de bonheur actuel, & dont la privation diminue le plaiſir qu'il goûte dans l'exercice de la vertu, ils ont réuni toutes les cauſes différentes qui peuvent exciter en nous des ſentimens agréables, ſans avoir rien de contraire à la vertu, & ils ont fait conſiſter le ſouverain bien dans le concours de toutes ces cauſes.

D'autres philoſophes ont pris une route différente, & ne s'attachant qu'à l'effet, comme les premiers ne s'étoient attachés qu'à la cauſe, ils ont fait conſiſter notre félicité dans le plus grand plaiſir; & parce qu'Épicure a peut-être été le premier qui ait enſeigné méthodiquement cette doctrine, il a été décrié par des philoſophes plus auſteres en apparence, comme ayant moins été le maître de la ſageſſe que le docteur de la volup-

té : malheureux de s'être servi d'un nom qui a révolté contre lui tant d'ames vertueuses ; mais aussi plus malheureux que coupable, s'il est vrai, comme ses défenseurs l'ont soutenu, que par le nom de volupté il n'entendoit que ce plaisir pur, cette joie innocente, cette paix intérieure dont jouit une ame qui vit toujours conformément à la raison naturelle.

Réunissons donc deux idées qui n'ont jamais dû être séparées ; & puisque pour être heureux il faut qu'il y ait un bien qui cause notre bonheur, & que la possession de ce bien nous remplisse d'un sentiment agréable, méditons également & sur la cause de notre félicité & sur notre félicité même, qui en est l'effet.

Je conçois d'abord clairement sur le premier point qu'un bien capable de me rendre pleinement heureux doit avoir ces trois caracteres.

1°. Il doit être en mon pouvoir, & dépendre entierement du bon usage que je fais des facultés de mon

être ; autrement je ne pourrois le regarder que comme un bien qui feroit, en quelque maniere, étranger à mon égard. D'un côté, je ne ferois pas en état de me le procurer ; de l'autre, je ferois perpétuellement en danger d'en être privé. Mon bonheur feroit donc toujours douteux, & par-là même mon malheur ne feroit que trop certain.

Pourquoi, dit fort bien le même philofophe que j'ai déja cité, pourquoi ne defirons-nous pas d'avoir plus de bras ou plus de langues que nous n'en avons ? Et pourquoi afpirons-nous, au contraire, à poffédér plus de richeffes, plus de plaifirs, plus de gloire, plus de crédit & d'autorité ? C'eft parce que nous ne defirons que les biens qui font de telle nature, que nous croyons pouvoir nous les approprier. L'impoffible met des bornes à nos fouhaits, parce qu'il en met à nos efpérances ; & l'homme ne s'eftime point malheureux de ne pas pofféder ce que fon

ſon eſprit lui montre clairement qu'il ne peut acquérir. Nous cherchons, à la vérité, ce qui nous manque, mais c'eſt parce que nous nous flattons de pouvoir faire enſorte qu'il ne nous manque plus; & comme c'eſt toujours nous qui ſommes l'objet de notre amour, nous ne pouvons regarder comme de vrais biens que ceux qui, étant à nous auſſi pleinement que notre volonté même, peuvent raſſaſier continuellement cet amour.

Le goût de la propriété entre donc néceſſairement dans le vœu du bonheur. Tout ce qui nous vient du dehors nous paroît comme un bien emprunté qui ne nous ſatisfait pas entierement, par cette raiſon même que nous en ſommes redevables à d'autres que nous. Notre eſprit ſent avec peine que la néceſſité de leur ſecours nous met dans une dépendance inévitable & dans une eſpece de ſervitude. Quiconque peut nous donner ce genre de biens ou nous le re-

fuser à son gré, est notre maître en quelque maniere : notre orgueil souffre donc toujours dans le tems même que nous en jouissons le plus ; & le sentiment du besoin que nous avons des autres, mêle une amertume secrette à la douceur des services que nous en recevons. De-là vient que la reconnoissance nous est à charge, & que l'ingratitude est un vice si commun parmi les hommes. Ils croyent contracter une espece de dette par le bien qu'on leur fait : la vue de leur bienfaiteur leur est importune ; c'est un créancier dont la présence leur reproche, en quelque maniere, leur impuissance.

Quand même les biens du dehors seroient plus en notre pouvoir, nous sentirions toujours qu'il nous seroit impossible de nous les donner aussi pleinement que nous le desirerions. En quelque degré que nous puissions les obtenir, nous en desirons encore davantage ; & ce que nous possédons nous paroît toujours moindre que

ce qui nous manque. Parvenus au comble de nos premiers vœux, nous nous appercevons bientôt que notre élévation n'a fait que nous mettre à portée de découvrir, comme du ſommet d'une plus haute montagne, un nouveau pays qui s'offre à nos deſirs. La vue des objets qu'il nous préſente, nous fait ſentir ou imaginer en nous de nouveaux beſoins, que nous avions auparavant le bonheur d'ignorer ; & un bien nouvellement apperçu multiplie nos deſirs beaucoup plus que celui dont nous jouiſſons actuellement ne nous cauſe de plaiſirs : heureux ſi nous apprenions, par ces deſirs mêmes, que des biens qui ne peuvent pas même être appellés nos biens, puiſqu'il n'eſt pas en notre puiſſance de les poſſéder pleinement, ne ſauroient jamais être notre ſouverain bien, & que celui qui mérite juſtement ce nom doit avoir pour ſecond caractere de remplir & d'éteindre tous nos vœux.

2°. Je m'étendrai bien moins ſur

ce ſecond caractere, parce qu'il eſt beaucoup plus à la portée de toute ſorte d'eſprits : il n'en eſt point qui ne comprenne que l'effet direct & eſſentiel du bien ſuprême, doit être de nous mettre en état de n'avoir plus rien à ſouhaiter, en faiſant ſuccéder au trouble & à l'agitation de nos deſirs ce calme profond, cette paix inaltérable, qui eſt comme le fond de l'idée que nous nous formons du vrai bonheur. Le deſir eſt une maladie de notre ame, & nous ne voulons en guérir, par la poſſeſſion du bien qui en eſt la cauſe, que pour arriver à cet état de ſanté &, pour ainſi dire, d'intégrité, où nous ne ſouffrons plus, parce qu'il ne nous manque plus rien. Nos deſirs tendent donc d'eux-mêmes à s'éteindre & à expirer dans la jouiſſance du bien qui en eſt le terme : *eunt ut non ſint*, comme je crois l'avoir dit ailleurs, après Saint Auguſtin ; & ils nous avertiſſent par-là que l'extinction totale entre néceſſai-

rement dans le caractere de notre parfaite félicité. Ils nous animent, à la vérité, ſur la route qui nous y conduit; mais en nous animant, ils nous fatiguent par les efforts qu'ils nous font faire; & ſi cette route devoit durer toujours, nous reſſemblerions à des voyageurs qui ſeroient obligés de marcher tous les jours de leur vie ſans arriver jamais; d'autant plus à plaindre, qu'ils auroient plus d'ardeur, & qu'ils ſe donneroient plus de mouvement pour achever leur courſe. Pour peindre l'état d'une ame malheureuſe, il ſuffit de dire que c'eſt une ame condamnée à deſirer éternellement ce qui lui manquera éternellement; & au contraire, pour former d'un ſeul trait l'idée d'une ame véritablement heureuſe, c'eſt aſſez de la repréſenter comme ne deſirant plus rien, ou n'ayant plus rien à deſirer.

3°. Je conçois, enfin, & il ne m'eſt plus poſſible d'en douter, que le dernier caractere du ſouverain bien

eſt ſa durée ou ſon immutabilité. Une vérité ſi évidente n'a pas même beſoin d'explication, & il n'y a perſonne qui ne ſouſcrive de bon cœur à ces paroles de Ciceron : *ſi amitti vita beata poteſt, beata eſſe non poteſt. De finibus Bonor. & Malor. lib.* 2. Réuniſſons donc, comme lui, ce dernier caractere au premier, & diſons que ſi le vrai bonheur doit être immuable, il doit auſſi conſiſter dans ce qui eſt en notre pouvoir, dans ce qui dépend de l'homme ſage & raiſonnable : *ſi modo ſit aliquid eſſe beatum, id oportere totum poni in poteſtate ſapientis* (*a*). Quiconque ſe défie de la perpétuité de ſon bonheur eſt toujours néceſſairement dans la crainte de devenir malheureux en le perdant ; & celui qui

---

(*a*) *Qui diffidet perpetuitati bonorum ſuorum, timeat neceſſe eſt, ne aliquando amiſſis illis, ſit miſer. Beatus autem eſſe in maximarum rerum timore non poteſt.* Ibid.

craint de le devenir, l'eſt déja par ſa crainte. Ainſi parloit Ciceron d'après la nature même. Les Stoïciens étoient d'accord avec les Epicuriens ſur ce point; & malgré le doute obſtiné des académiciens, il n'y en a aucun qui ait jamais pu penſer de bonne foi que la propriété, la plénitude, la perpétuité ne ſoient pas les caracteres eſſentiels du ſouverain bien. Il eſt évident, en effet, qu'il ne peut en avoir ni plus ni moins.

Il ne peut en avoir moins; car s'il lui en manquoit un ſeul, le bien qui les réuniroit tous mériteroit de lui être préféré, & ce ſeroit ce dernier bien qui ſeroit le plus grand & non pas le premier.

Il ne peut en avoir plus; car que peut-on ajouter à un bien dont l'acquiſition dépend de ma ſeule volonté, dont la poſſeſſion remplit toute l'étendue de mes deſirs, & dont la durée égale, ſi je le veux, celle de mon être?

Tels ſont donc les traits ſenſibles

& ineffaçables auxquels je puis & dois reconnoître la véritable nature du ſouverain bien. Mais quel eſt l'objet qui renferme ou qui réunit en ſoi ces trois caracteres éclatans ? C'eſt ce que la ſimple explication de ce qui conſtitue l'eſſence de mon amour propre me fera bientôt découvrir, & c'eſt même là que je dois le chercher, parce que ſi je travaille ici à connoître en quoi conſiſte mon bien ſuprême, c'eſt uniquement pour parvenir à me former une juſte idée de l'amour que j'ai pour moi. Mais avant que de paſſer à ce ſecond point de ma méditation, il me reſte à réfléchir ſur ma ſouveraine béatitude, qui eſt l'effet de mon ſouverain bien, auſſi attentivement que je viens de le faire ſur le ſouverain bien qui en eſt la cauſe.

Je ne puis étudier les mouvemens de mon cœur ſur une matiere ſi intéreſſante, ſans apprendre d'abord, par ſon témoignage, que l'eſſence formelle de mon bonheur, je veux

dire ce que j'éprouve lorſque je crois être actuellement heureux, au moins pour quelques momens, n'eſt autre choſe qu'une diſpoſition agréable de mon ame, une impreſſion de plaiſir, qui la charme d'autant plus, qu'elle l'occupe ou la remplit davantage, & qu'elle étouffe en elle tout autre ſentiment.

Pour développer encore plus mes idées ſur ce ſujet, je compare ce qui ſe paſſe dans mon ame, à l'égard du vrai, avec ce qui l'affecte par rapport au bien.

Lorſque j'apperçois clairement une vérité, je puis diſtinguer deux ſortes d'impreſſions, qui ſe font ſur mon eſprit: l'une eſt la vue ou la perception de ce qui eſt vrai; l'autre eſt ce ſentiment de repos, d'adhéſion, d'acquieſcement, qui fait que je ne cherche plus rien, & que je jouis tranquillement de la vérité comme avec une entiere évidence. La premiere impreſſion eſt la cauſe, & la ſeconde eſt l'effet. L'évidence

produit, ſans doute, ce repos, cette parfaite ſécurité de mon eſprit; mais elle n'eſt pas ce repos ou cette ſécurité même, & ce ſont deux modifications différentes de mon ame, l'une par laquelle j'apperçois ou je découvre le vrai, l'autre par laquelle j'y adhére & j'y acquieſce: c'eſt même la derniere qui eſt la marque & comme le caractere infaillible de la premiere, puiſque c'eſt à ce calme ou à ce repos intérieur que je reconnois la lumiere de l'évidence & la préſence indubitable du vrai.

Je remarque à-peu-près la même choſe dans l'impreſſion que le bien fait ſur moi: j'y diſtingue, d'un côté, le ſentiment ou la conſcience intime du bien qui m'affecte, & de l'autre, le plaiſir ou la ſatisfaction qui ſe répand dans mon ame: l'un eſt la cauſe, l'autre eſt l'effet. C'eſt le bien agiſſant ſur moi qui produit ce plaiſir ou cette ſatisfaction; mais il n'eſt pas ce plaiſir ou cette ſatisfaction même. Ce ſentiment agréable

que j'éprouve, fixe mon cœur par rapport au bien, comme le repos qui ſuit l'évidence fixe mon eſprit par rapport au vrai. C'eſt par ce ſentiment que ce qui me paroît bon pour moi devient vraiment mon bien ; & le plaiſir dont mon ame goûte la douceur eſt le ſigne ou le caractere du bonheur, comme je ſens la préſence du vrai par ce calme intérieur qui en eſt la ſuite ; en ſorte que, pour peindre l'état d'un homme heureux, il faut toujours que je tâche d'exprimer ce contentement parfait en quoi conſiſte formellement ſa félicité.

Epicure ne ſe trompoit donc pas tout-à-fait, lorſqu'il enſeignoit que le plaiſir étoit l'eſſence de la béatitude. Mais la doctrine de ce philoſophe étoit, à ſon tour, auſſi imparfaite que celle de ſes adverſaires, puiſqu'il ignoroit la ſource de ce plaiſir, c'eſt-à-dire, le vrai bien qui en eſt l'unique cauſe : & comment l'auroit-il connue, lui qui ne conſer-

voit, comme Ciceron l'a dit, que le nom de la Divinité, & qui reléguoit les Dieux dans un coin du monde, où il leur permettoit d'être heureux par le ſeul plaiſir de l'oiſiveté !

Ne le ſuivons pas dans ſes égaremens ; mais pourquoi rougirions-nous de parler comme lui, lorſqu'il ne parle lui-même que d'après notre cœur, le ſeul juge, encore une fois, de ce ſentiment en quoi conſiſte notre bonheur ?

Je ne craindrai donc pas de dire, dans un certain ſens, avec l'Epicurien, que Ciceron fait parler dans ſon livre *de fin. bon. & mal.* (a). J'aime les autres biens pour le plaiſir que je ſens en les aimant ; mais j'aime le plai-

---

(a) *Quoniam autem : id eſt, vel ſummum bonum, vel ultimum vel extremum, quod ipſum nullam ad aliam rem, ad id autem res referantur omnes, fatendum eſt ſummum eſſe bonum jucunde vivere.* Cicero. de fin. Bonor. & Malor. lib. 1.

ſir pour le plaiſir même. Et ſi tel eſt le caractere du ſouverain bien, qu'il ne ſe rapporte à aucun, & que tous les autres, au contraire, s'y rapportent comme à leur dernier terme, puis-je m'empêcher de reconnoître que le plaiſir parfait eſt auſſi mon ſouverain bonheur ? La raiſon peut bien me montrer la regle de mes devoirs & en convaincre mon intelligence : je comprends par elle le mérite & le prix de la juſtice, de la prudence, de la force, de la tempérance & de toutes les autres vertus ; mais je ne les aime que par l'attrait de ce conſentement intime, de cette ſatisfaction profonde qui en eſt la récompenſe ; & pour parler encore comme l'Epicurien de Ciceron, la ſageſſe même ne me plaît que parce que je la regarde, avec raiſon, comme l'artiſan du plaiſir le plus pur, de la joie la plus ſolide & de la volupté la plus deſirable : *tanquam artifex conquirendæ comparandæque voluptatis.*

Je juge donc du bien par la diſpoſition qu'il produit en moi : je meſure la cauſe par l'effet, & ce qui eſt bon pour mon être ne me paroît tel que parce qu'il m'eſt agréable. Le bien parfait me donne un plaiſir parfait ; le bien imparfait ne me fait goûter qu'une ſatisfaction imparfaite. Mais dans tous les degrés de l'une & de l'autre, leur nature demeure toujours la même, puiſque le bien eſt toujours la cauſe parfaite ou imparfaite de mon contentement, & que mon bonheur, qui en eſt l'effet, eſt toujours mon contentement même, fini ou infini.

J'apperçois deux conſéquences clairement renfermées dans ce principe.

1°. Quoique j'aye diſtingué trois objets de mon amour-propre, ma conſervation, ma perfection, mon bonheur, il eſt cependant très-vrai que c'eſt la troiſieme eſpece de bien que je cherche uniquement dans les deux premieres.

Dieu a attaché un plaisir & une satisfaction intime à la conscience que j'ai de mon existence. Pour être heureux, il faut être; & je ne saurois penser que je suis, sans penser en en même-tems que je porte dans mon être même le germe du bonheur auquel je me crois destiné. Comme la maladie me fait connoître le bien de la santé, ainsi la moindre crainte de ma destruction m'oblige à sentir plus distinctement combien je trouve de douceur dans le sentiment de mon existence: de-là vient que ceux qui sont attaqués de douleurs violentes, ou réduits à une si grande misere, qu'ils ne voyent plus pour eux aucune ressource, souhaitent quelquefois la mort, parce qu'ils ne vivent plus que pour souffrir, & que la continuation de leur être ne leur paroît plus que la continuation de leur malheur; ou s'ils se repentent bientôt de ces desirs insensés, & si le Bucheron d'Esope renvoye la mort, trop prompte à exaucer ses prieres,

c'eſt parce que l'eſpérance d'un meilleur ſort commence à renaître dans leur cœur : & comme ils ne vouloient ceſſer d'être que pour ceſſer d'être malheureux, ils ne veulent auſſi continuer d'être que parce qu'ils ſe flattent de pouvoir devenir heureux. Ceux même qui croyoient que leur ame périſſoit avec leur corps, ont penſé ſur ce point comme ceux qui l'ont cru immortelle : tant il eſt vrai que le bonheur eſt ce que l'homme deſire ou qu'il aime en aimant ſon être, comme le malheur eſt ce que l'homme craint ou qu'il hait en en ſe haïſſant pour ainſi dire lui-même & en ſouhaitant ſa propre deſtruction.

L'amour de ma perfection a auſſi le même caractere : comme je dois être toujours attentif à l'augmenter, la conſcience que j'en ai eſt accompagnée d'un ſentiment encore plus agréable. Tel eſt l'ordre de Dieu, que la nourriture, le ſommeil, le mouvement, le repos & tout ce qui

contribue à la perfection de mon corps me cause un plaisir sensible qui m'invite à en faire usage, & qui ne suit pas moins leur effet, je veux dire la vigueur ou la bonne disposition de mon tempérament. Tout ce qui sert à augmenter la perfection de mon ame, lectures, réflexions, discours, nouvelles découvertes dans les sciences ou dans les arts, a aussi un charme secret qui n'agit pas moins sur moi, quoiqu'il soit plus spirituel, soit qu'il excite mon application ou qu'il en soit le prix & la récompense.

Je veux donc être parfait, mais je le veux pour être heureux, par le plaisir que j'en reçois; & mon cœur, en aimant ma perfection, se porte directement à cette volupté, tantôt vicieuse & tantôt innocente, mais toujours réelle, que je trouve à sentir la grandeur ou l'excellence de mon être.

2°. Mais si cela est vrai, je pourrois bien n'avoir plus besoin de cette division tant vantée dans les écrits

des anciens philoſophes, je veux dire de la diſtinction qu'ils faiſoient entre l'honnête, l'utile, l'agréable, & je ne ſais même s'ils attachoient une idée bien claire à ces expreſſions, quoiqu'elles fuſſent comme la clef de toute leur morale, & que Ciceron y ait trouvé le plan de ſon célebre Traité des offices ou des devoirs de l'homme.

Ce qu'ils appelloient *l'honnête* ne peut être qu'une action honorable dans l'opinion des hommes, & la gloire qui en réſulte ou le témoignage que chacun peut ſe rendre à lui-même, lorſqu'il a ſuivi les regles que la droite raiſon nous enſeigne ſur nos devoirs. Ainſi, *l'honnête*, ſi l'on veut le définir plus exactement, eſt ce qui fait que nous ſommes honorés par les autres ou que nous nous honorons nous-mêmes.

Mais n'eſt-ce pas l'attrait du plaiſir qui me fait deſirer cette eſpece de culte étranger ou domeſtique? Ne ſeroit-il pas un bien inſipide pour

moi, s'il ne produifoit dans mon ame un fentiment flatteur pour mon amour propre, qui me contemple avec plaifir dans le portrait que les autres font de moi ou dans celui que je m'en trace à moi-même ? Je veux donc être heureux en voulant être honoré, & par conféquent c'eft toujours l'agréable que je cherche dans l'honnête même.

L'utile n'excite mes defirs que par une raifon femblable. Tout ce qu'on peut entendre par ce nom n'eft qu'un moyen de me procurer des fentimens agréables, foit par la poffeffion des dignités, foit par l'acquifition des richeffes, ou en général par la facilité de fatisfaire mes paffions au gré de mes fouhaits. Ainfi, je ne defire *l'utile* comme *l'honnête*, qu'autant qu'il m'eft agréable ; & c'eft par le degré du plaifir que je regle toujours mon affection pour l'un & pour l'autre.

Il n'y a donc, à proprement parler, qu'un feul bien que l'homme

aime en s'aimant lui-même : ſon contentement ou ſa ſatisfaction eſt comme le centre & le point commun où tous les mouvemens du cœur humain ſe réuniſſent. Tous les autres biens, comme ce qu'on appelle *l'honnête* & *l'utile*, ne ſont que des moyens qui me conduiſent à cette fin ; mais c'eſt la fin que j'aime dans les moyens mêmes. En un mot, je veux être heureux, & je ne ſaurois l'être que par un ſentiment agréable. Voilà ce qu'il faut que le Portique & le Licée reconnoiſſent également, non comme une production étrangere & ſortie des jardins d'Epicure, mais comme une vérité qui eſt née avec l'homme, & qui a jetté de ſi profondes racines dans ſon cœur, qu'il ſent qu'elle eſt en lui l'ouvrage de la nature, ou plutôt une impreſſion donnée & entretenue continuellement par ſon auteur.

Ainſi, au lieu de ne nous apprendre que des noms, dans le tems que nous leur demandons des choſes,

les anciens philoſophes qui ont combattu Epicure auroient travaillé plus utilement pour notre inſtruction, s'ils avoient établi d'abord ce premier principe, que nous tendons toujours à la félicité, & qu'elle conſiſte dans le plaiſir ou dans le contentement parfait de notre ame.

Après cela, eſt-ce par des actions vertueuſes ou conformes aux loix de la raiſon qu'on y doit aſpirer ? Eſt-ce au contraire en ſuivant la route plus commode des paſſions ? C'étoit le grand problême qu'ils auroient eu à réſoudre : ils en auroient peut-être trouvé le dénouement dans le principe même bien approfondi ; & le genre humain leur auroit eu l'obligation de découvrir par eux toutes les regles de la morale renfermées dans un amour-propre raiſonnable, c'eſt-à-dire, dans le deſir du véritable bien & du plaiſir le plus ſolide.

Il leur eût été libre enſuite de donner tel nom qu'ils auroient voulu au chemin de la raiſon ou à celui des

paſſions ; d'appeller l'un *l'honnête*, ou plutôt le chemin convenable à la nature de l'homme, de nommer l'autre, non pas *l'utile*, mais la route qui eſt contraire à la véritable nature de notre être ; ſur-tout ils ſe ſeroient bien gardés d'oppoſer l'agréable, tantôt à l'honnête & tantôt à *l'utile*, ſans jamais définir exactement ces différens biens ; puiſque l'agréable ſe trouve toujours dans l'un ou dans l'autre, comme le but auquel tendent également ceux qui ſuivent deux routes ſi contraires ; & toute la queſtion ſe ſeroit réduite à ſavoir, ſi le plaiſir, auquel on tend par le chemin de la raiſon, n'eſt pas plus ſûr, plus grand, plus durable que celui qui eſt l'objet ou le terme de la route des paſſions ?

C'eſt pour me préparer à réſoudre dans la ſuite une queſtion ſi intéreſſante, que je dois achever ici d'épuiſer, autant qu'il m'eſt poſſible, ce qui regarde la nature de mon bonheur ; & après m'être bien convain-

cu qu'il consiste essentiellement dans le plaisir, il me reste à méditer sur les différens caracteres de celui qui forme la souveraine béatitude, comme je l'ai fait sur ceux du souverain bien.

Je remarque d'abord que tout plaisir réside dans mon ame, parce que tout plaisir est un sentiment, & qu'en moi il n'y a que mon ame qui soit capable de sentir. Ainsi, la distinction célebre des plaisirs du corps & de ceux de l'esprit n'en est peut-être pas plus juste pour être plus ancienne, si ce n'est que par les premiers on entende ceux dont mon ame ne jouit qu'à l'occasion des mouvemens de son corps, & que par l'expression contraire on veuille faire concevoir ceux qui en sont indépendans. Il n'en est donc aucun dont la scene, pour parler ainsi, ne se passe dans la partie spirituelle de mon être: mais comme d'un côté elle est intelligence & sentiment, & que de l'autre elle est une, il n'y a point de sen-

timent en elle qui ne soit mêlé d'intelligence, comme il n'y a point d'intelligence qui ne soit aussi mêlée de sentiment.

Tout plaisir renferme donc un jugement secret ou un acte intime de mon intelligence, & cet acte ou ce jugement n'est autre chose que l'opinion dont je suis frappé, qu'en jouissant de ce plaisir je possede un bien naturel ou acquis, c'est-à-dire, ce qui est non-seulement bon en général, mais bon pour moi en particulier. Ce n'est donc pas précisément, comme je l'ai dit ailleurs, par la valeur absolue de chaque bien que j'en juge ; c'est par sa valeur relative, ou par la convenance qu'il me paroit avoir avec mon être.

Si j'étois entiérement raisonnable, je veux dire si mon ame connoissoit évidemment & si elle sentoit pleinement cette valeur relative, telle qu'elle est dans la vérité, son plaisir ou son contentement seroit toujours exactement proportionné à la grandeur

deur réelle du bien qui en eſt la cauſe. Mais comme je ne ſuis pas encore dans cet état, il lui arrive ſouvent de ſe tromper ſur ce ſujet en deux manieres différentes, c'eſt-à-dire, par défaut ou par excès.

Elle ſe trompe par défaut, lorſque ſa pareſſe, ſes préjugés ou ſes paſſions émouſſent, pour parler ainſi, la pointe du plaiſir que lui fait un bien convenable à ſa nature. Alors l'effet de ce bien, c'eſt-à-dire, l'impreſſion qu'il fait ſur moi, n'eſt pas égal à la grandeur réelle du bien même; & cela, non par le défaut de la cauſe, mais par la réſiſtance qu'elle trouve dans mon ame; réſiſtance que je puis comparer ici, en un ſens, à celle de la matiere, qui a été appellée par des grands philoſophes une force d'inertie ou de pareſſe: *vis inertiæ.* Il en eſt donc à-peu-près de mon ame comme d'un corps en repos qui ne reçoit qu'une partie du mouvement, avec lequel un autre corps vient le frapper, parce que la

pareſſe ou la réſiſtance de la maſſe repouſſe cet autre corps ou en diminue l'action & l'effort.

Mon ame ſe trompe, au contraire, par l'excès, lorſqu'au lieu de diminuer l'impreſſion naturelle d'un bien qui lui plaît, elle l'augmente par un jugement faux & trompeur, en y attachant des idées acceſſoires qui y joignent une force étrangere &, pour ainſi dire, fantaſtique, imitant, en quelque maniere, ces princes mal conſeillés, qui croyent réparer la foibleſſe réelle de leur monnoie en lui donnant une valeur fauſſe & imaginaire.

La raiſon exige donc de mon amour-propre, que s'éloignant également de ces deux extrêmités, il ſache apprécier exactement la valeur du bien qui s'offre à mes deſirs; afin que d'un côté, ce bien ne trouve pas en moi une réſiſtance imprudente, qui l'empêche d'agir avec toute ſa force naturelle; & que de l'autre, mon imagination ne lui prêtant pas

plus d'activité qu'il n'en a par lui-même, la valeur véritable de ce bien soit aussi la juste mesure de mon sentiment.

Je conclurai encore de ce principe, que tous les plaisirs, qu'on appelle indélibérés, plaisirs de surprise plutôt que de réflexion, qui préviennent l'usage de ma liberté, & qui m'affectent avant que j'aie pu examiner si ce qui les produit est un bien réel, ou s'il n'en a que l'apparence, me doivent être toujours suspects; parce que leur effet naturel est de corrompre leur juge, si je peux parler ainsi, en séduisant ma raison par une impression agréable, qui l'empêche de bien juger si l'objet dont je suis frappé est tel que le sentiment me le représente.

J'en tirerai enfin cette derniere conséquence, que s'il n'est point de vrai bien pour moi, au jugement de ma raison, que celui qui est convenable ou avantageux à la nature de mon être, tous les plaisirs qui y

ſont contraires, qui la dégradent, ou qui l'aviliſſent, dont ma raiſon condamne l'uſage préſent, ou dont elle me reproche l'uſage paſſé, ne ſont point ceux qui peuvent faire mon bonheur ; parce que je ne ſaurois m'y attacher ſans bleſſer cette régle inviolable, que ma ſatisfaction doit toujours être proportionnée à la véritable valeur du bien qui la cauſe. Or, il eſt évident que ce qui produit ces ſortes de plaiſirs, ne peut avoir une valeur, & que c'eſt même un mal plutôt qu'un bien pour moi puiſqu'il eſt nuiſible à la conſervation ou à la perfection de mon être.

Mais ſi toutes ces réflexions ſont juſtes, en expliquant les caracteres du bien parfait, j'ai expliqué par avance ceux du plaiſir parfait ; parce qu'il faut néceſſairement que l'effet, s'il eſt tel qu'il doit être, ſoit entiérement conforme à la cauſe qui le produit.

Je conçois donc clairement, que

nul plaiſir ne peut être mon bonheur véritable, s'il n'eſt en mon pouvoir de l'acquérir, & de le conſerver, en me procurant à mon gré le bien qui me le donne.

Je conçois qu'il n'en eſt point de parfait, ſi mon ame toute entiere n'en eſt tellement pénétrée, qu'il n'y reſte plus de place, que le deſir d'une autre ſatisfaction puiſſe occuper.

Je conçois enfin, que la durée de ce plaiſir doit être ſtable, permanente, éternelle, comme celle du bien auquel il eſt attaché.

Je raiſonne donc en tout ſur le plaiſir, comme je l'ai fait ſur le bien, & je dis, que s'il ne m'eſt pas donné de jouir dès à préſent d'un plaiſir qui ait ces trois caracteres, la raiſon m'ordonne d'y aſpirer au moins, d'y tendre de toutes les forces de mon amour; & que plus j'en approcherai, plus je ſerai près de ma félicité parfaite & conſommée; en ſorte que pour réunir ici les deux choſes qui entrent dans l'idée de mon bon-

heur, l'objet direct de mon amour-propre, ou de ce que j'aime en m'aimant moi-même, est ce plaisir que je goûte dans la propriété, dans la plénitude, dans la perpétuité de mon véritable bien.

Mais le mal est le contraire du bien, comme la peine est le contraire du plaisir, & mon amour-propre ne fuit pas avec moins d'ardeur ce qui m'est avantageux & agréable. Je dois donc m'attacher à connoître l'un, comme j'ai essayé de me former une notion exacte de l'autre; & il ne me sera pas difficile d'y parvenir, si j'applique au mal & à la peine, dans un sens opposé, ce que je viens de dire du bien & du plaisir.

L'idée du souverain bien & celle du souverain plaisir forment, par leur union, l'idée du bonheur parfait. Ainsi, pour bien comprendre ce que c'est que le malheur porté au plus haut degré, je dois savoir aussi en quoi consiste le plus grand de tous

les maux, & la plus grande de toutes les peines.

Comme le véritable bien doit dépendre de moi, doit remplir & éteindre tous mes desirs, doit être constant & toujours durable; de même le véritable mal est celui qu'il est en mon pouvoir d'éviter, ou que je souffre uniquement par ma faute, celui qui épuise, pour ainsi dire, toute mon aversion; en sorte que je ne puisse rien haïr qui n'y soit renfermé; enfin, celui qui n'a point de bornes dans sa durée comme dans son excès.

L'essence du bonheur est le plaisir ou le contentement de mon ame, & par conséquent l'essence du malheur n'est autre chose que la peine ou la douleur, qui le rend un malheur pour moi.

C'est l'attrait du plaisir qui me fait aimer mon être & ma perfection, c'est aussi l'horreur de la peine ou de la douleur qui me fait haïr ma destruction ou mon imperfection.

Ce que les anciens philosophes ap-

pelloient l'*honnête & l'utile*, n'a de charmes pour moi, que par le sentiment agréable qui en résulte ; & ce qui est contraire à l'un ou à l'autre, ne me déplaît que par le sentiment pénible, qui en est une suite.

La peine ou la douleur a son siege dans mon ame seule, de même que la joie ou le contentement ; & comme tout plaisir renferme l'opinion de posséder un bien convenable à mon être, toute peine suppose aussi un jugement contraire, qui me fait croire que je souffre un mal opposé ou répugnant à ma nature.

Ainsi la raison qui me prescrit de régler mes sentimens réfléchis de joie ou de plaisir sur la valeur réelle de chaque bien par rapport à moi, m'ordonne aussi de proportionner mes sentimens réfléchis de tristesse ou de douleur, au véritable degré du mal qui les cause ; en sorte que je haïsse souverainement la peine qui a les trois caracteres que j'ai distingués dans le plus grand de tous les maux,

je veux dire, d'être en mon pouvoir d'épuiser toute ma haine, & de durer autant que mon être.

Enfin, ni le bien, ni le mal, ni le plaisir, ni la peine ne sont jamais portés dans ce monde jusqu'à leur dernier période, & comme cela n'empêche pas que je ne doive tendre toujours au plus grand bien & au plus grand plaisir, mon amour-propre seroit bien aveugle, s'il ne s'éloignoit pas toujours avec autant de soin du plus grand mal; ou de la plus grande douleur.

Mais la comparaison que je fais ici du bonheur & du malheur, ne me donne-t-elle pas lieu d'appercevoir un état qui semble tenir le milieu entre l'un & l'autre, c'est-à-dire, une situation où, d'un côté, je ne souffre aucune peine, pendant que de l'autre je ne goûte aucun plaisir, sans qu'on puisse dire de moi, ni que je suis malheureux, puisque je n'ai aucun sentiment pénible; ni que je suis

heureux, puiſque je n'ai aucun ſentiment agréable ?

Je pourrois bien mettre cette queſtion au nombre de celles qui ſont plus propres à amuſer la curioſité de mon eſprit, qu'à le ſatisfaire par leur utilité. Je conçois, en effet, que cet état réel ou imaginaire ne ſauroit être le véritable objet de mon amour ou de ma haine. Je n'aime que ce qui me paroît bon, & j'en juge par le plaiſir qui eſt le caractere du bien, comme l'évidence eſt le caractere du vrai. Je hais ce qui me paroît mauvais pour moi, & j'en juge par la peine ou par la douleur, qui eſt auſſi le caractere propre du mal. Comment pourrai-je donc aimer ou haïr un état qui étant également éloigné du plaiſir ou de la peine, ne peut être regardé par mon ame, ni comme un bien, ni comme un mal pour moi ? Ainſi, quand cet état auroit quelque choſe de réel, il ne feroit jamais, ni ce que mon amour-propre cherche, quand il me fait deſirer d'ê-

tre heureux, ni ce qu'il fuit, lorfqu'il me fait craindre d'être malheureux.

Si cependant il faut traiter ici légérement cette queftion pour approfondir encore plus la nature des impreffions que le bien & le mal font fur moi, je m'attache d'abord à examiner, ce qui a pu la faire naître dans certains efprits.

Ils fe trouvent quelquefois tellement difpofés, que leur ame demeure dans une efpece d'inaction ou de repos prefqu'infipide pour elle : non qu'en effet ils ne fentent ni peine, ni plaifir en cet état ; mais parce qu'ils ne fentent l'un & l'autre que très-foiblement, & pour ainfi dire, imperceptiblement. L'homme a befoin, comme je l'ai dit dans ma fixieme méditation, d'être frappé avec une certaine force, pour bien difcerner ce qui domine dans fon cœur, & lorfqu'il n'eft pas remué de cette maniere, il fe trouve, ou il fe croit trouver dans cette fituation, qu'il prend

pour une eſpece de milieu entre la peine & le plaiſir.

Mais ce milieu peut-il être exactement juſte, en ſorte que la balance ne panche pas plus d'un côté que de l'autre ?

Pour réſoudre cette difficulté, je diſtingue deux ſortes de plaiſirs & deux ſortes de peines ; les uns me viennent des objets extérieurs, qui font ſur moi des impreſſions tantôt agréables & tantôt pénibles ; les autres plus conſtans & plus uniformes viennent du dédain, & elles font l'effet de ce regard que je jette continuellement ſur moi-même, & qui m'inſpire de la joie ou de la triſteſſe, ſelon que mon amour-propre eſt flatté ou mortifié par la vue du bien ou du mal qu'il découvre en moi.

J'obſerve d'abord, à l'égard de la premiere eſpece de plaiſirs ou de peines, que pour trouver ce milieu, dont j'examine ici la poſſibilité, il faut ſuppoſer que j'éprouve en même-tems des impreſſions qui m'affec-

tent toutes deux également, l'une agréable, l'autre pénible ; l'une qui me plaît, l'autre qui m'afflige Mais si je consulte ici mon expérience, ai-je jamais été frappé par deux mouvemens contraires dans cette égalité parfaite & absolue, & ne m'apprend-elle pas qu'il y en a toujours un des deux qui l'emporte sur l'autre ; en sorte que j'ai actuellement plus de plaisir que de peine, ou plus de peine que de plaisir ?

Ma raison, que je dois interroger ensuite, ne s'accorde-t-elle pas avec mon expérience ? Le combat de deux sentimens qui se balancent dans mon cœur, peut être justement comparé au doute qui se forme dans mon esprit, entre deux opinions contraires ; mais ce doute même m'est pénible. Toute hésitation, toute incertitude me déplaît, & la guerre intérieure qui s'excite entre mon ame & mon ame même à l'égard de ses sentimens, lui est encore plus triste que celle qui ne regarde que ses pensées, parce

que les objets de mon amour la touchent bien plus vivement que ceux de ſon jugement. Elle ne pourra donc éprouver qu'à regret cette eſpece de combat entre le plaiſir & la peine, entre l'amour & la haine, qui la déchire intérieurement, & ne cherchant qu'à en ſortir, elle s'écriera volontiers comme l'Hermione de Racine.

> Dieu! ne puis-je ſavoir ſi j'aime ou
> ſi je hais!

Dira-t-on que je ne ſerai point dans cette agitation, parce que d'un côté, les deux mouvemens contraires ſeront foibles, & que de l'autre, ils ſeront ſi également balancés, qu'ils ſe détruiront réciproquement ſans qu'il m'en coûte aucun effort? Mais il faudra bien que je ſente au moins cet état même, je veux dire la privation de tout plaiſir, l'exemption de toute douleur. Si je pouvois ſentir l'un & l'autre également, j'aurois en même-tems de la joie & de la

triſteſſe, ce qui eſt contre l'hypotheſe, où l'on ſuppoſe que j'en ſuis également éloigné. Mais la vérité eſt que ces deux ſentimens ne feront jamais parfaitement égaux, parce que le mal nous étant toujours plus ſenſible à proportion que le bien, comme je le ferai voir dans la ſuite, je trouverai plus de douceur à ne ſouffrir aucune peine, que d'amertume à n'avoir aucun plaiſir, & par conſéquent il ne ſera vrai en aucun cas que je ſois entiérement exempt de triſteſſe & privé de toute ſatisfaction.

Qu'on ſuppoſe néanmoins, ſi l'on veut, un équilibre ſi parfait entre les deux impreſſions contraires, que mon ame ne puiſſe décider elle-même, ſi elle ſent plus de plaiſir que de peine, ou plus de peine que de plaiſir; mais comment pourra-t-on appliquer une ſuppoſition ſi étrange à ces ſentimens plus intimes dont mon ame eſt frappée à la vue d'elle-même?

Je ne m'amuſe point ici à diſcuter

ce qui peut regarder ceux qui ne ſont qu'accidentels ou paſſagers, parce qu'ils naiſſent de mon attention aux modifications particulieres de mon ame, qui peuvent me faire de la peine ou du plaiſir.

Je conſidere tout d'un coup ce ſentiment ſupérieur à tout autre par ſa conſtance & ſa durée, ſentiment inſéparable de mon eſſence, que j'ai toujours mon être tout entier. Si l'on dit ordinairement que l'eſprit humain eſt naturellement *conſcius ſuæ operationis*; il eſt encore plus *conſcius ſui ipſius*, ou plutôt il ne ſent toutes ſes opérations que parce qu'il ſe ſent toujours lui-même.

Mais quel autre ſentiment pourroit ſuſpendre ou balancer cette conſcience inébranlable, & en être comme le contre-poids? Il n'y a que le néant qui ſoit oppoſé à l'être. Ainſi, afin qu'il y eût en moi un ſentiment contraire à celui que j'ai de mon ame comme exiſtante, il faudroit que j'euſſe auſſi le ſentiment de mon ame

comme non exiſtante ; ce qui eſt abſurde, à moins qu'on ne me ſuppoſe dans l'état où il plaît aux nouveaux géometres de concevoir ce qu'ils appellent les *infiniment petits*, & que placé entre l'être & le néant, & tenant en quelque maniere de l'un & de l'autre, je ſente en même-tems que je ſuis & que je ne ſuis pas. Chimere trop ridicule, pour pouvoir jamais être propoſée ſérieuſement.

Or, ce ſentiment, cette conſcience de mon être m'eſt agréable ; j'ai déja remarqué qu'elle étoit comme la baſe & le fondement de toutes mes perfections & de tous mes plaiſirs : ainſi quand on ſuppoſeroit que toutes les autres impreſſions, du dehors ou du dedans, s'effaceroient pour ainſi dire, & ſe détruiroient mutuellement, il ſeroit encore très-véritable que je ne ſerois point privé de tout genre de plaiſir.

Qu'on ne diſe point, qu'il peut y avoir des peines ſi vives, & qui

m'affectent ſi fortement, que le plaiſir qui naît du ſentiment de mon être, eſt comme étouffé ſous le poids de la douleur qui m'accable. L'hypotheſe que j'examine fait ceſſer cette difficulté, puiſqu'on y ſuppoſe, que ſi je ne ſens point de plaiſir, je ne ſens auſſi aucune peine.

Au contraire, puiſqu'on veut que toute autre impreſſion y demeure comme ſuſpendue, la vue de mon être, & l'amour qui en eſt inſéparable doivent agir ſur moi avec une entiere liberté; & comment leur impreſſion ne me feroit-elle pas agréable, puiſque dans les temps où mon ame ſouffre une grande douleur & au milieu de ſes plus pénibles angoiſſes, c'eſt ce même ſentiment de ſon être, qui eſt ſa plus douce & ſouvent ſon unique reſſource? Elle ſent qu'elle exiſte, & c'en eſt aſſez pour ſentir qu'elle peut devenir plus heureuſe. Si elle n'apperçoit pas en elle une perfection préſente qui la ſatisfaſſe, un plaiſir actuel qui la contente,

elle y voit au moins la capacité d'en jouir, & cette capacité considérée en elle-même, est un très grand bien, parce que c'est la source de tous les autres; c'est un fonds que nous aimons par l'espérance des fruits qu'il peut produire, & ce plaisir le plus ordinaire de notre ame, qui vit plus dans l'avenir que dans le présent, ne nous est moins sensible que parce que nous y sommes trop accoutumés. Je l'ai déja comparé à celui de la santé; & comme la maladie nous fait voir combien ce plaisir est réel, ainsi, lorsque nous tombons dans quelque imperfection ou dans quelque douleur imprévue, nous sentons tout d'un coup par le contraste du mal, le grand bien de ce contentement intérieur qui est attaché au sentiment de la capacité que nous avons de devenir plus parfaits & plus heureux.

L'hypothese que j'examine n'est donc qu'une illusion de notre esprit, puisque quand on pourroit l'admet-

tre à l'égard de certains plaisirs suspendus par certaines peines, elle n'aura jamais lieu par rapport à cette satisfaction intime que produit en nous la vue des propriétés de notre être, & si l'on prétendoit que cette vue même & la satisfaction qui en résulte pourroient être interrompues, la supposition n'en seroit pas moins fausse, parce que si je cessois entiérement de me regarder moi-même avec plaisir, je cesserois aussi de m'aimer, l'amour ne pouvant subsister sans plaisir. Et qu'y auroit-il de plus malheureux que moi, si je ne m'aimois plus? Que seroit-ce même qu'une ame sans amour, elle dont l'amour est l'être & la vie, & à qui la faculté de penser seroit à charge, si elle n'aimoit ses pensées en même-tems qu'elle les produit?

En un mot, tant que je m'aime je suis heureux, ou du moins, j'ai du plaisir jusqu'à un certain point, pourvu, comme on le suppose ici, qu'aucune sorte de peine n'afflige

mon amour-propre, & si je cesse de m'aimer, je deviens véritablement malheureux, & je souffre une peine très-réelle, puisqu'on suppose aussi que je ne suis d'ailleurs consolé par aucun sentiment de plaisir, & qu'il n'en est point en effet pour quiconque cesse de s'aimer soi-même.

Ne cherchons donc plus ce milieu incompréhensible entre le bonheur & le malheur, entre tout sentiment de plaisir & tout sentiment de peine. Disons au contraire, que l'exemption totale de ce qui me déplaît, quoiqu'elle ne soit accompagnée d'aucune satisfaction particuliere, a un plaisir qui en est inséparable, parce qu'elle me laisse dans une entiere liberté de m'aimer moi-même. Je vais encore plus loin, & je comprends qu'elle n'est pas seulement une espece de bonheur négatif, qui consiste dans l'exclusion du mal plutôt que dans la possession du bien. Je sens qu'elle renferme un bonheur ou un plaisir très-réel, puisqu'il n'en est

point de plus formel pour moi que celui de jouir tranquillement de mon être, de ce moi que je ſuis ſi porté à croire parfait, ſur-tout lorſqu'une impreſſion pénible diſtinctement ſentie ne m'avertit pas de ſon imperfection.

C'eſt auſſi le jugement que tous les hommes portent naturellement de cet état. Pourquoi ont-ils du plaiſir à contempler du port un vaiſſeau battu par l'orage? Ce n'eſt point que le malheur d'autrui ſoit pour eux un ſpectacle agréable, c'eſt, comme le dit Lucrece, parce qu'il leur eſt doux de ſentir qu'ils ſont exempts du mal dont ils voient les autres menacés :

Sed quibus ipſe malis careas, quia cernere dulce eſt. De rer. nat. lib. 2. v. 5.

Quelle impreſſion ne feroit donc pas ſur nous cette tranquillité que nous goûterions intérieurement, ſi nous pouvions nous dire avec vérité, que nous ne ſentons aucune eſpece de peine, ni pour le paſſé, ni

pour le préſent, ni pour l'avenir.

Il nous arrive quelquefois d'approcher au moins, ou de croire approcher de cet état, & le ſentiment qui en naît nous eſt d'autant plus agréable, que ce calme ſuccéde ordinairement à une eſpece de tempête. Je veux dire, que la ceſſation d'une douleur ſenſible nous prépare & nous aſſaiſonne, pour ainſi dire, cette innocente volupté. Il y a, dans ce paſſage de la peine au plaiſir, un changement & une révolution qui affecte ſi doucement notre ame, qu'il ſemble que nos plus grandes joies ne conſiſtent que dans cette ſucceſſion de la douleur à l'indolence. Ainſi l'éprouva Socrate, lorſque délivré de la peſanteur & de la gêne de ſes fers, il dit à ſes amis, que le plaiſir & la peine qui ſemblent s'exclure & ſe chaſſer l'un l'autre comme deux ennemis irréconciliables, ſe ſuivent néanmoins de ſi près & ſont tellement liés enſemble, comme par une eſpece de nœud invincible, que ſi le

plaiſir produit ſouvent la peine, il arrive auſſi ſouvent, que la peine enfante le plaiſir.

Ce ne ſont donc pas ſeulement les Epicuriens qui ont dit, que la délivrance ou l'exemption de tout ſentiment pénible eſt toujours accompagnée d'un ſentiment agréable : *Ipſa liberatione & vacuitate moleſtiæ gaudemus, & in omni re, doloris amotio ſucceſſionem efficit voluptatis. Cicero. de finib. bonor. & malor. lib.* 1. Ni la ſubtilité des Stoïciens, ni toute l'éloquence de leur orateur, c'eſt-à-dire de Ciceron, ne peuvent me faire douter de cette vérité. Et ſi l'exemption de peine étoit entiere & durable, comme elle ſuppoſeroit qu'il ne manqueroit plus rien à mon ame, dont l'abſence pût lui faire la moindre impreſſion; je dirois encore volontiers avec Epicure, que l'excluſion de toute douleur ſeroit non-ſeulement un plaiſir, mais le plus grand de tous les plaiſirs. *Omni dolore carere, non modo voluptatem*

luptatem esse, sed etiam summam voluptatem.

Finissons donc une discussion qui m'a mené plus loin que je ne le pensois, & disons, que comme le commencement de la sagesse est d'être exempt de folie,

Virtus est vitium fugere, & sapientia prima
Stultitiâ caruisse. . . . Horat. lib. 1. *Ep.* 1.

Ainsi la cessation des peines sensibles est au moins un bonheur commencé, & de même que l'homme n'est exempt de folie que par une disposition réelle de son ame, qui est une partie de la sagesse, il ne peut aussi être exempt de toute tristesse, que par un sentiment réel de satisfaction, qui fait partie de son bonheur.

Je connois donc à présent le véritable objet de mon amour propre. Je sais qu'il tend à mon bien, ou à ce qui est bon pour moi, c'est-à-dire, à ma conservation, à ma per-

fection, à mon bonheur: trois efpeces de bien qui fe réuniffent dans une feule, parce que je n'aime ma confervation & ma perfection même que pour mon bonheur. J'ai défini les deux chofes qui font comprifes dans l'idée de cet unique terme de mes defirs, je veux dire, mon fouverain bien & ma fouveraine béatitude, dont j'ai appellé l'une la caufe de mon bonheur, & l'autre mon bonheur même.

Et comme le même mouvement de mon amour propre qui me porte vers le bien, m'éloigne auffi du mal, & me fait fuir la peine autant que je cherche le plaifir; l'un de ces deux contraires m'a fervi à connoître l'autre, auffi exactement qu'il m'a été poffible, par la comparaifon que j'ai faite de leurs caracteres oppofés.

Enfin, j'ai reconnu qu'il n'y avoit point de véritable milieu entre ces deux extrêmités, & que l'exemption de peine devoit être mife au nombre des plaifirs, quoi qu'elle ne

fût accompagnée d'aucun autre sentiment agréable.

Ainsi, après avoir étudié l'objet de mon amour-propre, il est tems d'en examiner la nature. C'est le second point que je me suis proposé d'éclaircir, & où je dois essayer de résoudre la question que l'allégorie de Socrate sur l'amour a fait naître dans mon esprit.

Cet amour-propre, cette inclination, qui est la source de toutes les autres, n'est-elle autre chose qu'un desir ardent & insatiable? Mais puisque c'est ici une matiere de sentiment, qu'est-ce qu'une conscience certaine, distincte, invariable, qui peut seule me servir de regle infaillible pour connoître le fond de mon cœur, m'enseigne sur ce point?

A la vérité, le desir se fait presque toujours sentir dans ce que j'appelle l'amour, parce que je suis imparfait & que mon imperfection même me porte à desirer ce qui me

manque. Cependant au milieu de cette continuité de desirs, je sens aussi qu'il y a des momens de jouissance ; momens courts & rapides, qui servent souvent à augmenter mes souhaits plutot qu'à les remplir; mais qui me laissent au moins la liberté d'appercevoir au dedans de moi un spectacle agréable, auquel je m'arréte avec une secrette volupté.

Le desir même, si je considere bien l'impression qu'il fait sur moi, renferme une espece de jouissance, soit par le plaisir que je sens naturellement à être ému, soit par l'espérance dont il ne manque guere de me flatter, & qui est comme une possession anticipée du bien que je desire, soit enfin par l'idée avantageuse qu'il me donne lieu de concevoir de moi-même, en me faisant connoître la perfection & la félicité dont la nature de mon être est capable, & à laquelle mon desir même semble me dire que je suis destiné.

Je commence donc à entrevoir

en moi - même deux ſortes d'amour, qui peut - être dans la ſuite ſe réduiront à une ſeule. Un amour de deſir, qui eſt vraiment le fils de l'indigence ou de la pauvreté; un amour de jouiſſance qui me fait ſentir en quelque maniere qu'il eſt le fils du Dieu de l'abondance. Je deſire toujours, mais je jouis quelquefois; & dans cette ſituation heureuſe, quoique peu durable, je me nourris, je me repais agréablement de ma propre ſubſtance, & je ſens en moi non - ſeulement un amour de deſir, mais ce que je puis appeller un amour de complaiſance ou de délectation dans la vue des perfections de mon être.

Cette expreſſion ne me ſatisfait pourtant pas encore pleinement; rien n'eſt plus difficile à bien développer que le fond intime de mes ſentimens.

J'eſſayerai donc d'appeller cet amour un amour d'union ou d'adhéſion, parce que je m'unis ou j'adhe-

re étroitement par ma volonté, au bien ou à l'objet que j'aime, & qui eſt la cauſe de ma ſatisfaction ou de ma complaiſance.

Ne feroit-ce point même dans cette diſpoſition que conſiſteroit le véritable caractere de mon amour? Et ce qui ne s'eſt d'abord préſenté à moi dans la ſuite de mes penſées, que comme une qualité accidentelle & paſſagere de l'amour, n'en ſeroit-il point la nature même ou la propriété eſſentielle?

En effet, ſi je conſidere attentivement la naiſſance, le progrès & la perfection du ſentiment que j'appelle l'amour, je remarque que lorſqu'un bien ſe préſente aux regards de mon ame comme convenable à ſon être, & capable de la rendre plus parfaite & plus heureuſe, elle ſe joint à ce bien par ſa volonté; elle le regarde comme dû en quelque maniere, comme appartenant à ſa nature, comme faiſant ou devant faire une partie d'elle-même; parce

qu'elle ſent qu'il lui manque quelque choſe tant qu'elle ne le poſſéde pas entierement, & que ſa perfection ou, ſi je l'oſe dire, ſon intégrité ne peut être réelle & abſolue, juſqu'à ce que cette partie d'elle-même, qu'elle en regarde comme ſéparée, s'y réuniſſe & ne faſſe avec elle qu'un ſeul tout.

Un être borné n'a donc point d'amour qui ne tende à l'union, mais dans ce premier degré l'amour n'eſt encore qu'un deſir.

Si les efforts que je fais pour unir & comme pour ajouter à mon être l'objet de mes vœux m'en font approcher plus près, enſorte que je me croie à portée d'y parvenir, ce premier amour de deſir s'accroît par un amour d'eſpérance, qui renferme cette eſpece de jouiſſance anticipée dont je viens de parler.

Si mon ame, au contraire, rencontre des obſtacles qui retardent ou qui embarraſſent ſa courſe, & qui la font douter ſi elle pourra atteindre

au terme de ſes deſirs, le même amour ſe transforme en un ſentiment de crainte & d'inquiétude, qui eſt comme un mélange de la paſſion qu'elle a pour le bien auquel elle veut s'unir, & des réflexions qu'elle fait ſur les difficultés qui l'empêchent d'en jouir.

Que ſi elle parvient à ſurmonter ſes obſtacles en s'uniſſant à l'objet aimé, elle ſent que ſon être eſt augmenté, pour ainſi dire, de tout ce qu'elle y a joint de perfection & de bonheur, par la poſſeſſion de cet objet ou par le ſentiment qu'elle en a, & ſon amour devient alors un amour de joie, de repos, de tranquillité, à la vue de la grandeur de ſon être, dont l'imperfection ou le vuide diminue, parce qu'il ſe remplit d'un bien qui manquoit à ſon intégrité.

Mais ſi par malheur elle vient à en être privée, elle croît, par la même raiſon, avoir perdu une partie d'elle-même, & ce retranchement

pénible qui l'oblige à regarder son être comme souffrant une espece de diminution, & devenu, en un sens, moindre qu'il n'étoit, la plonge dans un sentiment de tristesse, que l'on peut appeller un amour de douleur.

Je m'arrête ici néanmoins, & je me demande à moi-même, si ces termes d'accroissement & de diminution de mon être me présentent une idée claire & intelligible, ou si ce ne sont point des expressions plus oratoires que philosophiques, & plus propres à exciter je ne sai quel sentiment confus dans mon ame, qu'à me faire concevoir distinctement une vérité.

J'ai craint d'abord, en effet, de tomber dans cet inconvénient en me servant de ces termes; mais plus je les examine attentivement, plus il me semble que mon esprit s'y familiarise, & qu'il s'y attache non-seulement par goût & par sentiment, mais par lumiere & par réflexion.

J'obferve premierement, que mon être ne feroit rien pour moi, & qu'il me deviendroit comme étranger, fi je ne le fentois pas, ou fi mon exiftence n'étoit tellement préfente à mon efprit, que je ne faurois en douter un feul moment.

Je remarque enfuite, que le fentiment intime de mon exiftence n'eft autre chofe que la confcience qui eft en moi de mes penfées ou de mes fentimens, & qui me fait toujours raifonner ainfi, au moins d'une maniere implicite: je penfe ou je fens; donc j'exifte; car ce qui n'exifte pas, ne fauroit ni penfer, ni fentir.

Ainfi, penfer ou fentir & connoître que je le fais, c'eft la preuve intérieure & continuelle que j'ai de mon exiftence; mais, par la même raifon, penfer plus, ou fentir davantage, & en avoir la confcience, c'eft pour moi la marque où le caractere d'un plus grand être ou d'un être plus excellent; & comme je connois que je fuis par la confcience

de mes penſées ou de mes ſentimens, je meſure auſſi ce que je ſuis par la grandeur des uns & des autres, qui me montre non-ſeulement la réalité, mais l'étendue de mon être, ou qui forme du moins l'opinion que j'en ai, ce qui revient au même, par rapport à la ſatisfaction de mon amour-propre.

En effet, il importe peu à cet égard, que je devienne réellement plus grand, par l'élévation, la vivacité, la perfection des opérations de mon ame, ou que je demeure réellement le même. Il ſuffit, pour nourrir & pour animer mon amour de complaiſance, que je croie devenir plus grand ou plus parfait, & l'objet de cet amour qui eſt moi-même croît également à mes yeux, ſoit que mon être acquiere un nouveau degré de réalité, ſoit qu'il s'augmente ſeulement dans mon opinion.

Or, plus j'ai de penſées ou de ſentimens, plus j'y apperçois d'étendue ou d'élévation, plus auſſi je

crois avoir de réalité d'être, ou d'excellence dans l'être, & plus je me flatte d'approcher, ou du moins de n'être pas ſi éloigné de la plénitude & de la perfection de l'Etre infini.

Chaque défaut, ou chaque privation d'un avantage qui me paroît dû à ma nature, eſt comme une négation d'être que je ſens avec peine; parce que plus je reconnois en moi de ces privations ou de ces défauts, plus je ſuis forcé de m'avouer à moi-même combien je tiens du néant, ſi je puis parler ainſi; & au contraire, à meſure que ces privations ceſſent & que le vuide ſe remplit, je crois éprouver en moi une eſpece de création, qui me donne comme un nouveau degré d'être.

Je le crois d'autant plus volontiers, que ce qui m'eſt connu dans mon ame n'eſt pas tant ſon eſſence que ſes actes, ou ſes différentes modifications; ſemblables, en un ſens, aux vagues de la mer qui en agitent la ſurface, ſans en laiſſer voir le fond;

mes penſées ſe ſuivent ſans intervalle, mes volontés ſe ſuccédent l'une à l'autre ſans aucune interruption.

Eſt-ce cette continuité même de penſées & de volontés qui fait toute l'eſſence de mon ame? Ou y a-t-il encore quelque choſe de plus? C'eſt ce qu'il ne m'eſt pas donné de connoître certainement. Je ne vois donc, ou je ne ſens diſtinctement que des actes ou des modifications de mon être qui m'occupent ſucceſſivement, & comme c'eſt par-là que je juge de ſa dignité auſſi bien que de ſon exiſtence, je m'imagine croître à proportion de la perfection des actes par leſquels je me connois, & pour tout dire en un ſeul mot, je penſe que *je ſuis plus être.*

Ne puis-je pas même obſerver des veſtiges de cette eſpece de métaphyſique naturelle à l'homme dans nos expreſſions les plus familieres? Nous diſons tous les jours qu'un homme *a plus d'eſprit* que les autres,

ou que c'eſt *un grand génie*, comme ſi nous voulions marquer par-là que ſon être ſpirituel a quelque choſe de plus que celui du commun des mortels; & nous ne jugeons pas autrement de ſon cœur, lorſque pour exprimer ſon courage, ſa conſtance, ſa générοſité, nous diſons que c'eſt *une grande ame ou un cœur magnanime*. Nous ſuppoſons donc qu'il y a une eſpece d'inégalité dans les ames comme dans les corps, & non-ſeulement dans des ames différentes, mais dans la même ame comparée avec elle-même. Qu'un prince ou un général d'armée ſe ſoit ſignalé par une action plus héroïque que celles qu'il avoit faites juſqu'alors, nous lui diſons, qu'après avoir ſurpaſſé les autres, il vient de ſe ſurpaſſer lui-même; & cette expreſſion, que la flatterie a rendue trop commune dans les panégyriques, n'a été d'abord applaudie que parce qu'elle renferme un fond de vérité, c'eſt-à-dire, parce qu'il eſt naturel à l'hom-

me de penſer, qu'il peut toujours croître du côté de l'eſprit, ou de celui du cœur, & que lorſqu'il le fait, il reçoit, en quelque maniere, comme une nouvelle & plus grande meſure d'être.

Les expreſſions contraires, dont nous nous ſervons à l'égard de ceux qui ſont l'objet de notre mépris, ſuppoſent la même maniere de penſer; & quand nous diſons qu'un homme *n'a point d'ame*, qu'il *n'eſt rien*, ou qu'il eſt *immédiatement au-deſſus de rien*, nous faiſons voir, ſans y penſer, combien il nous eſt ordinaire de compter les degrés de l'être par ceux du mérite ou de la perfection, & que celui qui en a moins, eſt auſſi regardé, en un ſens, comme exiſtant moins que celui qui en a plus.

Je ne me repens donc point d'avoir dit, que lorſqu'un nouveau bien s'unit à mon ame par le ſentiment que j'ai de ſa préſence, il me ſemble que mon être reçoit une eſpece d'aug-

mentation ou d'accroiſſement, parce que je m'imagine devenir quelque choſe de plus à meſure que je ſens croître les idées ou les ſentimens de mon ame, dont les actes & les modifications me ſont juger, non-ſeulement que je ſuis, mais de ce que je ſuis.

J'ai dit, & j'ai du dire, par la même raiſon, que lorſqu'au contraire, je perds une partie des penſées & des ſentimens qui me donnoient une plus grande idée de mon être, je crois auſſi qu'il a ſouffert une eſpece de diminution, parce que le ſentiment de mon exiſtence eſt pour moi la même choſe que mon exiſtence, & que plus je reconnois en moi de vuide ou de privatión, moins je ſens que j'exiſte, ou bien je crois exiſter plus imparfaitement & être quelque choſe de moins.

Que ſi je ſouffre non-ſeulement la privation du bien, mais un mal réel & poſitif, comme une douleur vive, qui me fait preſque perdre la li-

berté de penſer ; en ſorte que mon ame ne s'apperçoive plus de ſa vie que par un ſentiment pénible & humiliant ; c'eſt alors que ſon être lui paroît d'une nature ſi vile & ſi miſérable, que, comme je l'ai dit ailleurs, elle aimeroit preſque mieux ceſſer d'être entierement, que de continuer d'être ſeulement pour ſouffrir.

Ainſi, m'aimant toujours dans tout ce que j'aime, d'un côté, mon amour-propre eſt content & ſatisfait, lorſque je poſſéde ce qui m'eſt avantageux, ou ce qui me le paroît, parce qu'il ſe complaît dans mon être, devenu plus grand & plus parfait par la jouiſſance d'un bien auquel ma volonté s'unit, & qu'elle s'approprie en quelque maniere. Mais par une ſuite du même principe mon amour-propre s'afflige au contraire, & ſe plaint lorſque je ſuis forcé de me déplaire, pour ainſi dire, à moi-même, par la vue de cette eſpece de diminution & d'aviliſſement que

le mal me fait ſentir dans mon être, ſoit en me privant de ce qui me paroît lui être dû, ou en me faiſant ſouffrir une peine dont je crois qu'il doit être exempt.

Mon amour eſt donc un amour d'union par rapport au bien que ma volonté tend toujours à joindre & à identifier, ſi je puis parler ainſi, avec mon être; & mon amour eſt auſſi un ſentiment d'horreur, de ſéparation, d'éloignement, par rapport au mal, qui me paroît ſi étranger, ou plutôt ſi contraire à mon être, que je fais tous mes efforts pour le fuir par un mouvement naturel à ma volonté, qui évite, autant qu'il lui eſt poſſible, tout ce qui me menace de mon imperfection ou de mon malheur.

C'eſt ce qui rend mon averſion pour le mal ſuſceptible des mêmes degrés ou des mêmes différences que j'ai diſtingués dans mon affection pour le bien. Je ſuis diverſement affecté par la vue de l'un, comme par

la vue de l'autre, ſelon les diverſes ſituations dans leſquelles je l'apperçois ; & ma haine pour le mal reçoit des noms différens, ſelon qu'il s'approche ou qu'il s'éloigne de moi ; que je le ſouffre actuellement, ou que je crains de le ſouffrir.

En un mot, mon amour eſt toujours le principe & la meſure de ma haine. La diminution de mon être ne me déplaît que par un effet de la complaiſance que j'ai dans mon augmentation. L'un de ces ſentimens eſt comme le contre-coup de l'autre; & la même inclination qui me porte au bien, me fait fuir le mal, comme un ruiſſeau qui court vers le nord, s'éloigne autant du midi qu'il s'approche du ſeptentrion.

Je n'ai donc, à proprement parler, qu'une ſeule inclination, une ſeule paſſion, un ſeul principe de mouvement ou de repos, que j'appelle l'amour, dont la haine tire ſa naiſſance; paſſion ou inclination vraiment mere & primitive, qui demeu-

re toujours la même, quoiqu'elle agiſſe diverſement, & qu'elle prenne les différentes formes de deſir ou de crainte, d'eſpérance ou de déſeſpoir, de joie ou de triſteſſe, de douceur ou de colere, de bienveillance ou de vengeance, ſelon les divers points de vue dans leſquels elle enviſage ſon objet.

J'en ai donné la deſcription juſqu'à préſent, plutôt que la définition; j'ai eſſayé d'en découvrir les principaux caracteres; j'y ai apperçu un mêlange de deſir, de complaiſance en moi, de pente à l'union. Mais entre ces différens caracteres, quel eſt celui qui lui eſt eſſentiel, qui forme véritablement ſa nature, & par lequel on puiſſe le définir exactement?

Il doit conſiſter, ſans doute, dans ce qui eſt commun à ces différentes révolutions heureuſes ou malheureuſes de l'amour, dont je viens de faire l'énumération, & qui en peut être la véritable cauſe.

Mais le ſentiment qui y domine, & qui en eſt comme le premier mobile, c'eſt cette complaiſance intime que j'ai en moi; ce regard flatteur que je jette ſur mon être; ce plaiſir ſecret avec lequel j'en contemple les propriétés ou les modifications; cette délectation ſupérieure à tout autre que je trouve à me ſentir auſſi parfait & auſſi heureux que je puis l'être.

Si je l'étois pleinement & conſtamment, mon amour pour moi ne ſeroit jamais qu'un amour de complaiſance, d'adhéſion, de repos, parce que cette eſpece de volupté, que je trouverois à me contempler moi-même, rempliroit toute l'étendue de mes deſirs. Mais comme il s'en faut de beaucoup que je ne ſois dans cet état, mon amour de complaiſance produit néceſſairement l'amour de deſir, & toutes les autres formes de l'amour dont je viens de parler, dans leſquelles je veux toujours ajouter quelques degrés à la perfection ou à la plénitude de mon

être, & par conséquent à la complaisance avec laquelle je le considere.

Or, si les différentes especes de l'amour conviennent toutes en ce point, qu'elles tendent à me mettre en état de me complaire parfaitement à moi-même ; ce qui constitue l'essence de mon amour ne peut être que cette complaisance même dont je suis rempli pour moi, & que je cherche continuellement à augmenter.

De-là viennent tous ces mouvemens intérieurs, auxquels les hommes ont donné le nom de passions, parce qu'ils sont comme la souffrance & le tourment de leur ame, toujours agitée d'une maniere pénible, tant qu'elle ne peut se regarder elle-même avec une complaisance entiere & durable.

Le desir, à quoi il semble que Socrates ou la Prêtresse aient voulu réduire la nature de l'amour, en est l'effet plutôt que l'essence ; effet qui naît de deux causes dont ce philoso-

phe a comparé l'union au mariage de deux divinités. Je souscris volontiers au choix de la mere qu'il donne au desir ; ce mouvement naît sans doute de notre indigence, ou de la pauvreté de notre nature. Mais c'est l'amour de complaisance, qui en est le pere ; c'est cet amour qui, joint au sentiment de notre imperfection, engendre nécessairement le desir, ou cette bienveillance par laquelle nous nous souhaitons à nous mêmes tous les biens dont la possession peut justifier & faire croitre notre complaisance dans notre être. Voilà tout le mystere de la naissance de l'amour, si on le regarde seulement comme desir; ce n'est pas qu'il n'ait aussi pour premiere cause le dieu de l'abondance, ou l'être infiniment parfait, dont la bonté nous présente les idées de ce qui manque à notre perfection, & qui montre, pour parler ainsi, à l'amour de complaisance, les enfans qu'il doit produire, ou les desirs qu'il doit former; mais c'est cet

amour qui les produit immédiatement & qui, par conséquent, doit être appellé le pere de tous les autres amours.

Ne feroit-il donc point (s'il m'eſt permis de porter plus loin le progrès & la ſuite de mes penſées) ne feroit-il point une image & une émanation de l'amour que Dieu a pour lui-même? J'ai oſé chercher l'idée de ma perfection dans celle de la perfection divine, & pour bien connoître la nature de mon amour, ne dois-je pas auſſi l'étudier dans cet amour immuable, éternel, infini que Dieu a pour ſon être?

J'avoue néanmoins que je ne m'éleve jamais ſans frayeur juſqu'à ce divin modéle. L'homme ſe trouble, ſe confond & ſa langue ne fait preſque que balbutier, lorſqu'il veut parler de la nature du premier être. Mais s'il ne m'eſt pas défendu d'eſſayer de la connoître, au moins en partie, par les idées qu'elle me donne d'elle-même; je comprends d'abord que l'amour

l'amour confidéré en Dieu, comme s'aimant lui-même, ne peut jamais renfermer la moindre étincelle d'un defir. Le defir naît du befoin, & le befoin naît de l'imperfection. Ainfi admettre en Dieu des defirs, ce feroit y fuppofer l'un & l'autre, c'eft-à-dire, blafphêmer contre la Majefté de l'Etre infiniment parfait.

Que peut defirer celui qui poffède néceffairement, parfaitement, la plénitude de tous les biens, c'eft-à-dire, l'effence de l'Etre, de la perfection, de la béatitude? Mais fi cela eft, je ne puis concevoir l'amour de Dieu pour Dieu même que comme un amour de complaifance, par lequel Dieu jouiffant du fpectacle de fon Etre infini, eft toujours infiniment heureux; ou fi pour foulager la foibleffe de mon intelligence, je cherche à diftinguer, comme des faces différentes, dans ce qui eft effentiellement un, ne dirai-je pas, Dieu fe complaît fouverainement dans fon Etre, qui renferme fon exiftence né-

ceſſaire & éternelle, dans ſa perfection immenſe, dans ſa félicité infinie, & que c'eſt préciſement dans cette complaiſance ineffable que conſiſte, autant que je puis le concevoir, cet amour parfait que Dieu a pour lui-même ?

Si je raméne à préſent ma vue ſur la créature, après avoir entrepris de l'élever en tremblant, juſqu'au Créateur, tout concourt à me perſuader que mon amour a été formé ſur ce modéle de toute affection légitime.

Je ſens, malgré tous les défauts de mon Etre, que Dieu a imprimé ſur moi quelques traits de ſa grandeur. Je ne ſaurois être, à la vérité, qu'une image ou une copie néceſſairement imparfaite d'un original néceſſairement parfait. Mais il lui a plu néanmoins de faire rejaillir ſur mon ame comme un rayon de ſa divinité (*a*).

(a) *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.* Pſ. 4. 7.

Elle y luit pour mon être même, *Dieu eſt celui qui eſt*, & j'exiſte d'une maniere bornée & dépendante, mais qui ne laiſſe pas de repréſenter ſon auteur, par cet être emprunté que je tiens de lui.

Elle y luit par mon intelligence, qui eſt l'image de la ſienne, & qu'il rend capable d'appercevoir une partie de ſes idées éternelles, & des ouvrages dont elles ſont le modéle.

Elle y luit encore plus par ma volonté qui, quoiqu'inefficace par elle-même, imite de loin & d'une maniere imparfaite le pouvoir divin, par la bonté qu'il a de produire certains effets dans mon ame & dans mon corps, à l'occaſion de mes ſeuls deſirs, comme je l'ai expliqué dans ma troiſieme méditation.

Mais ſi cela eſt, puis-je douter que ce qui domine dans ma volonté, ce qui en eſt comme le fond, & qui en dirige tous les mouvemens, je veux dire, l'amour que j'ai pour moi, ne porte auſſi le caractere de la

même reſſemblance, & qu'il ne ſoit comme l'écoulement de l'amour que Dieu a pour lui-même ?

En effet, d'où pourroit venir cet amour que je ſens naturellement pour mon être? Il naît avec moi, il croît, il vit avec moi; mais je crois ſentir qu'il ne meurt point avec moi, ou du moins avec ce corps qui eſt uni à mon ame. Il porte ſes vœux bien au-delà des bornes de cette vie fragile & périſſable. Il veut que je ſois heureux lors même que j'aurai ceſſé d'être ſur la terre. Mon eſpérance, comme dit le ſage, eſt pleine d'immortalité (*a*). Mortel par la foibleſſe du lien qui m'unit à une petite portion de matiere, je me crois immortel par l'étendue, & ſi je l'oſe dire, par l'éternité de mes deſirs, ou par ce ſentiment intérieur qui me fait deviner, comme diſoit Socrates,

---

(a) *Spes illorum immortalitate plena eſt.* Sap. 3.

que ces desirs ne me sont pas donnés en vain, & qu'ils renferment comme un secret présage de la durée immortelle de mon être. Mais qui peut m'avoir inspiré un tel sentiment? Qui peut l'avoir donné à tous ceux qui me sont semblables? Un effet commun ne peut avoir qu'une cause commune, & ce qui se trouve dans mon être comme dans celui de tous les hommes, ce qui en est également inséparable, ne sauroit venir que de la main qui l'a formé. C'est par ma raison, c'est par des idées claires, ou par des sentimens, dont la certitude égale celle de mes idées, que je travaille ici, comme je l'ai déclaré d'abord, à connoître la nature de mon amour propre. Mais ma raison, mes idées, mes sentimens m'apprennent également, qu'une inclination gravée par le doigt de Dieu dans le fond de mon être, doit porter le caractere de sagesse, & elle ne le porteroit pas si elle n'imitoit l'amour que Dieu a pour lui-même, si elle ne re-

traçoit, en quelque maniere l'image de cet amour ; en un mot, si je ne m'aimois pas comme Dieu s'aime.

Prenons garde néanmoins & craignons de porter trop loin ce parallele. Suis-je donc ma derniere fin à moi-même ? Suis-je le terme de ma complaisance, & mon bonheur consiste-t-il à contempler la perfection de mon être, comme celui de Dieu est de se complaire dans la perfection de son essence ? C'est pour résoudre une difficulté si importante, que je dois m'appliquer ici à démêler l'équivoque de ces expressions, qu'il faut que je m'aime comme Dieu s'aime, ou que mon amour est formé sur le modele de l'amour divin.

Il est vrai que je suis obligé de l'imiter, & je ne saurois en douter, puisque mon amour n'est qu'une émanation, comme je viens de le dire. Mais puis-je croire que je l'imite, lorsque je m'arrête à moi-même, lorsque mon affection ne se porte pas plus loin, & que je deviens

l'unique objet de ma complaiſance ?

Dieu en s'aimant lui-même, aime l'Être infiniment parfait, & moi en m'aimant moi-même, j'aime un être ſi imparfait, que mon amour eſt néceſſairement autant éloigné de l'amour divin, qu'il y a de diſtance entre le fini & l'infini.

Qu'eſt-ce donc que j'éprouverai dans cet état, & quelle ſera la deſtinée de mon amour-propre ?

Mon être a des bornes fort étroites. Mon amour, ou ce qui eſt la même choſe, ma volonté n'en a point. Quelle eſt la raiſon de cette différence, & pourquoi un être ſi limité a-t-il une volonté ſi indéfinie ? C'eſt qu'il faut néceſſairement que tout être inférieur ſoit fini ; autrement, il ſeroit égal à Dieu, ou plutôt il ſeroit Dieu même : mais comme il ſent ſes bornes & ſon imperfection, & que c'eſt là ce qui allume ſes deſirs, ils s'étendent à tout ce qui leur manque, & ce qui leur manque étant infini, la volonté ou

l'amour d'un tel être tend aussi, par sa nature, à l'infini ; en sorte que son imperfection même semble devenir par-là le principe ou l'occasion de sa perfection. Je dois donc, comme tout être borné, mesurer ma volonté, non parce que j'ai, mais parce que je n'ai pas, à-peu-près de la même maniere que les Epicuriens disoient, que le vuide étoit infini, afin qu'il pût contenir des mondes infinis.

Mais si tel est le caractere de ma volonté, ou de mon amour, comment un être aussi limité, aussi défectueux que le mien pourroit-il épuiser une faculté si immense & si insatiable ?

Quelque affection que j'aie pour moi, ce moi que j'aime tant ne peut être jamais un bien proportionné à mon affection même, parce qu'il a des bornes & que cette affection n'en a point.

Je ne jouis pas même véritablement de mon être, (& ce n'est point un paradoxe de parler ainsi) lorsque je me

borne à ne jouir que de mon être. Je crois prendre le réel & je ne saisis que le vuide. Plus je m'occupe d'un être si imparfait, plus je cherche à m'en nourrir, plus aussi j'en découvre l'imperfection, le défaut, le néant, par la privation que j'y sens d'une multitude infinie de biens. Je me vois donc condamné par-là à n'être jamais qu'un desir, & un desir qui ne peut être satisfait, tant que je ne lui donne que moi-même pour lui servir d'aliment & de pâture.

Ce n'est pas tout. Non-seulement ce desir ne trouve pas en moi sa suffisance, si je puis parler ainsi; mais c'est un imposteur, toujours attentif à m'amuser par une apparence de bien, qui me conduit tôt au tard à un mal très-réel. Il me remplit d'une idée fausse & chimérique de mon être; je me représente à moi-même sous une infinité de formes séduisantes, comme si sous ces différens masques, qu'il me fait prendre successivement, je pouvois fixer en moi

mon amour & ma complaiſance. Mais ces vains portraits, qu'il me trace de ma perfection, diſparoiſſent un inſtant, comme ces fantômes agréables, que l'illuſion du ſommeil produit quelquefois. Je me réveille bien-tôt, & non-ſeulement je ne trouve rien dans mes mains; mais je me ſens véritablement malheureux, ſoit par le déſeſpoir d'obtenir ce que je deſire, ſoit par l'impoſſibilité d'éviter tout ce que je crains.

Eſt-ce donc là l'effet que devroit produire en moi l'imitation de l'amour divin ſi elle étoit parfaite? Dieu eſt heureux par l'amour qu'il a pour lui-même, & celui que j'ai pour moi ne ſert qu'à me rendre malheureux; mais quelle peut être la cauſe de ma diſgrace? Si ce n'eſt qu'en ne voulant aimer que mon être, je m'éloigne infiniment de Dieu, bien loin d'imiter, comme je le devrois, ce parfait modéle de mon amour.

En quoi ferai-je donc conſiſter

cette imitation fidele, qui ſeule eſt conforme à la véritable nature de mon amour ; puiſqu'elle peut ſeule nous rendre heureux, unique objet de l'inclination qui m'attache à moi-même ? Pour réſoudre cette queſtion, méditons plus profondément ſur l'idée de l'amour divin, autant qu'il nous eſt permis de la concevoir.

Nous reconnoîtrons d'abord que Dieu aime ſes créatures. Car comment les auroit-il créées, s'il ne les avoit aimées ? Il n'y a point de volonté ſans amour. Or Dieu a voulu ſes ouvrages ; donc il les a aimés. Je n'ai pas beſoin de m'arrêter plus long-tems à prouver une vérité ſi évidente, & dont j'ai d'ailleurs tant de témoignages ſenſibles au dehors & au dedans de moi, comme je le dirai dans un moment.

Mais Dieu ne ſauroit aimer que lui-même, puiſque ſon amour, comme je l'ai déja dit, n'eſt que ſa complaiſance infinie & éternelle dans ſon être infini & éternel.

Donc si Dieu aime les êtres inférieurs, comme je n'en saurois douter, & sur-tout les êtres intelligens, il ne peut les aimer qu'en lui-même, ou, pour m'exprimer peut-être plus correctement, c'est lui seul qu'il aime en eux. Il y aime ses idées infinies sur lesquelles il en a reglé la nature & l'essence : il y aime sa volonté toute puissante qui les a créées, en ne faisant que vouloir leur existence : il y aime sa providence par laquelle il les conduit & les gouverne suivant les loix de sa sagesse : il y aime enfin sa justice par laquelle il les punit s'ils abusent de ses bienfaits, & sa bonté par laquelle il les récompense s'ils en font l'usage auquel il a attaché leur félicité.

Tel est donc le caractere de l'amour divin, autant que ma foible raison peut le connoître. Dieu aime ses créatures, & il ne les aime qu'en lui-même, ou plutôt il n'aime que lui-même dans ses créatures. Voilà le modele que je dois imiter si mon

amour-propre est raisonnable, c'est-à-dire, s'il fait tendre à sa véritable fin.

Je conclus de ces principes ;

1°. Que si je puis m'aimer légitimement, puisque Dieu m'aime, & que c'est lui-même qui me donne ce plaisir que je goûte en m'aimant, je ne dois m'aimer que comme Dieu m'aime, puisqu'il n'est pas moins le modele que la source de mon amour, & que je ne saurois m'aimer raisonnablement si je m'aime d'une autre maniere que je ne suis aimé de celui qui est la souveraine raison ou la sagesse même.

Mais comment est-ce que Dieu m'aime? Et si tout amour est une complaisance dans l'objet aimé, quel est le caractere de celle que Dieu a dans mon ame comme dans son ouvrage, & méritant seulement par-là un regard de sa bienveillance paternelle ?

Dieu ne peut se complaire que dans la vérité, c'est-à-dire, dans ce

qui eſt conforme & convenable à l'eſſence des êtres qu'il a créés. Ainſi puiſqu'il lui a plu d'aimer mon ame & de s'y complaire en la créant, en la conſervant, en lui donnant un commencement & comme une ſemence de bonheur & de félicité, je dois croire qu'elle ne peut être l'objet de ſa complaiſance ou de ſon amour, qu'en tant qu'elle participe à l'être ; en tant qu'elle eſt auſſi parfaite que ſa nature le lui permet ; en tant qu'elle eſt auſſi heureuſe qu'il lui eſt poſſible de le devenir.

Je m'aime donc comme Dieu m'aime, & ma complaiſance en moi eſt ſemblable à celle de Dieu même, lorſque j'aime mon être, comme participant à l'être divin, comme parfait ou travaillant à le devenir, ſelon les bornes de ſa condition ; enfin comme heureux par la vue de ſa perfection même. Car puiſque Dieu ne peut ſe complaire en moi comme ſon ouvrage qu'en tant qu'il me rend parfait, je ne puis auſſi avoir pour

moi cette complaisance qui imite celle de Dieu, & qui seule peut faire mon bonheur, si ce n'est en me considérant comme aussi parfait qu'il a plu à Dieu de me donner le moyen de le devenir.

Quand je m'attache ainsi à m'aimer comme Dieu m'aime, mes desirs n'ont plus rien d'inquiet, d'inconstant, de défectueux. Ils tendent à acquérir ce qui me manque réellement; & ils y tendent par la seule voie qui puisse me conduire à cette plénitude de bien qui est leur objet: ils me rendent déja heureux, en quelque maniere, par l'espérance & par cette espece de sécurité où je vis, quand je puis me rendre ce témoignage à moi-même, que mes vœux ne se trompent ni dans la fin ni dans les moyens, puisque la fin de tout être raisonnable est sans doute de jouir du plus grand bonheur dont il soit capable, & qu'il ne peut y avoir de moyen plus sûr pour y parvenir, que l'imitation de l'être souverainement

parfait & ſouverainement heureux, duquel ſeul il peut attendre ſa perfection & ſon bonheur.

Mais comme Dieu n'aime que lui-même dans tous ſes ouvrages, il ne me ſuffit pas de m'aimer en moi que ce que Dieu y aime: & mon ame n'eſt parfaite que quand je parviens à n'aimer plus que Dieu en moi. Il faut donc que ma complaiſance dans mon être, qui eſt l'eſſence de ma félicité, ſorte, pour ainſi dire, des bornes étroites de mon être même pour ne ſe repoſer que dans ſon auteur comme dans ſon dernier terme, & ſe fixer totalement en Dieu, comme Dieu ſe complaît uniquement en ſon eſſence. Mais ſi c'eſt Dieu que je dois aimer en moi, la perfection de mon amour & ſa reſſemblance conſommée avec l'amour divin, conſiſtera à aimer Dieu beaucoup plus que moi-même, parce que la raiſon me montre évidemment que mon amour doit toujours être proportionné à ſon objet, & s'attacher par conſé-

quent avec une préférence abſolue à celui qui eſt non-ſeulement le plus grand bien, mais le bien unique & infini au-deſſus de toute meſure & de toute proportion.

Eſt-il bien vrai cependant & ai-je une idée bien claire de cette vérité, qu'il y a un objet que je puis aimer plus que moi; & cela par une ſuite néceſſaire de l'amour même que j'ai pour moi? C'eſt la derniere & la plus importante difficulté qu'il me reſte à éclaircir ſur la nature de mon amour-propre.

Rappellons ici ce principe général dont j'ai tâché de me bien convaincre, je veux dire que mon amour tend toujours à l'union, parce que tout bien qui m'attire me paroît devoir faire une partie de moi-même, au moins par le ſentiment que j'en ai. Si cette partie en eſt ſéparée, je conçois un amour de deſir par lequel j'aſpire à la réunir à ſon tout. Si l'union ſe conſomme par la jouiſſance du bien que j'avois deſiré, alors

mon amour de complaiſance confond ce bien avec moi : il l'unit, il l'approprie à mon être, que je regarde comme augmenté de ce qui eſt joint par l'effet de mes deſirs, & que j'aime comme ne faiſant qu'un ſeul tout avec moi.

Un objet fortement aimé me paroît donc devenir une partie de mon ame : je m'aime dans cet objet, & je l'aime dans moi. Le goût que je ſens pour mon ami, l'aſſurance de celui qu'il ſent pour moi, ſont des modifications agréables de mon ame: c'eſt le bien que je poſſede le plus intimément, & la privation de ce bien me plonge dans une profonde triſteſſe, parce que je perds réellement les penſées & les ſentimens qui me plaiſoient le plus.

Les Poëtes mêmes ſe ſont formé cette image de l'amour ou de l'amitié : & Horace ne faiſoit qu'exprimer une opinion ſi naturelle à l'homme, lorſqu'il diſoit à Mecenas :

Ah te, meæ si partem animæ rapit
Maturior vis, quid moror altera,
Nec carus æque, nec superstes
Integer. . . . .

Il sentoit qu'en survivant à son protecteur & à son ami, il ne lui auroit pas survécu tout entier, puisqu'il auroit perdu avec lui ce qui le flattoit davantage dans les pensées ou dans les sentimens de son ame : & comme c'est par-là que nous mesurons la grandeur & la félicité de notre être, Horace pouvoit dire, sans figure, qu'il sentiroit en lui une véritable diminution, s'il avoit le malheur de perdre Mecenas.

Cet effet que l'amour heureux ou malheureux produit en nous ; ces jugemens que nous portons sur l'augmentation ou sur la diminution de notre être ; ces sentimens contraires qui en naissent, croissent dans notre ame selon la mesure du bien qui excite notre amour, & par conséquent ils doivent croître sans mesure lorsque ce bien n'en a point, & qu'il

nous frappe par ſon immenſité comparée avec la petiteſſe de notre être.

J'étudie donc, pour le mieux comprendre, ce qui ſe paſſe en moi, dans cette comparaiſon où je vois d'un côté ce que Dieu eſt, & de l'autre ce que je ſuis.

Dieu eſt tout, & je ne ſuis rien: il eſt l'être par lequel j'exiſte, la perfection par laquelle je deviens parfait, le bonheur qui me rend heureux; & ces trois choſes, comme je l'ai dit ailleurs, renferment tous les biens: Si j'entre dans un plus grand détail, je ſens que Dieu eſt également & la vie de mon corps, dont il produit tous les mouvemens, & la vie de mon ame dont il éclaire l'intelligence, dont il anime la volonté; & la vie de ce tout compoſé de matiere & d'eſprit, dont il forme & conſerve le lien par ce rapport mutuel de penſées & de mouvemens qu'il y entretient continuellement: en un mot, pour ne pas m'étendre plus longtems ſur une vérité ſi évidente, Dieu

eſt le bien général où je puiſe tous les biens particuliers, & qui peut en répandre ſur moi infiniment davantage, parce que ce qui lui reſte eſt infiniment au-deſſus de ce qu'il me donne. Je ſens non-ſeulement qu'il le peut, mais qu'il le veut; j'en juge par tout ce que j'en ai reçu: mais beaucoup plus encore par ce deſir inſatiable que j'ai d'en recevoir davantage. Auroit-il allumé en moi cette ſoif immenſe d'une béatitude parfaite, s'il n'avoit voulu la ſatisfaire? Et cette ſoif même n'eſt-elle pas pour moi un gage aſſuré du bonheur qu'il me prépare, ſi je ſuis fidele à chercher dignement le bien infini qu'elle me préſage par ſon immenſité?

Voilà ce que Dieu eſt en moi: encore une fois je ne ſuis rien lorſque je me compare avec lui: ou ſi j'ai une eſpece de réalité, ce n'eſt qu'une portion d'être infiniment petite qui diſparoît preſqu'à la vue de l'infini, & qui n'a de grandeur, de

force, de richesses qu'autant qu'elle est animée & comme pénétrée de la divinité. La perfection, & si je puis m'exprimer ainsi, l'accomplissement ou le complement de mon être, c'est Dieu seul. Tout ce qui me manque est en lui, & ma raison me dit intérieurement que c'est-là seulement que je puis le trouver.

Je vois de loin cet Etre incompréhensible dont les richesses doivent suppléer à mon indigence : je ne l'apperçois que comme au travers d'un nuage : mais j'en connois assez pour sentir l'impression de cette vérité, & pour raisonner ainsi avec moi-même.

Ce que je suis, ce que je possede n'est rien en comparaison de ce que je ne suis pas & de ce que je veux posséder. Je vais encore plus loin, & je sens que je connoissois mieux que je ne le fais & Dieu & moi-même; la vue d'une nature aussi bornée, aussi imparfaite, aussi misérable en soi que la mienne, bien loin d'être l'objet de ma complaisance, ne seroit pour

moi qu'un ſpectacle triſte & humiliant. Je me verrois ſi près du néant, ſi éloigné du véritable être, que je tomberois preſque dans le déſeſpoir, ſi l'idée de cet Etre, connu comme ſouverainement bon, ne me ſoutenoit par l'eſpérance de participer à ſa plénitude, & de réparer par-là le défaut d'une nature dont le partage eſt le deſir de la perfection, plutôt que la perfection même.

Mais ſi je ne ſuis, à proprement parler, qu'un deſir, comme je l'ai dit dans ma troiſieme méditation, & ſi j'éprouve tous les jours que nul bien particulier ne peut me ſatisfaire, je dois aimer infiniment plus ce qui eſt ſeul capable de remplir ce deſir que ce deſir même, & par conſéquent ſi mes idées ſont, comme elles le doivent être, la regle de mes ſentimens, mon amour-propre doit ſe complaire beaucoup plus en Dieu que dans moi : il ne faut par-là que ſuivre ſa nature, & je ne ſaurois m'aimer véritablement, ſans aimer

Dieu infiniment davantage, & comme je viens de le dire, au-dessus de toute proportion.

Pour développer encore plus cette pensée, je puis considérer Dieu, par rapport à moi, dans deux situations différentes.

Si je le regarde comme étant encore éloigné de mon être dans une distance infinie, je dois sentir aussi un desir infini de m'en approcher pour posseder, pour aimer en lui ce qui me manque, & qui peut remplir ce vuide affligeant que je reconnois au-dedans de moi, & comme ce desir surpasse tous ceux que je puis former pour sa félicité, je commence dès-lors à aimer Dieu plus que moi, puisque c'est lui seul que j'aspire à aimer en moi.

Qu'il me soit permis ensuite de le considérer de près comme s'unissant à moi d'une maniere si intime, que je n'aie plus, pour ainsi dire, que les pensées & la volonté de Dieu même. Alors, si j'ose me supposer pour

pour un moment dans l'état de cette union consommée, je sens que l'amour de jouissance succede à l'amour de desir: mon être s'étend & se dilate véritablement; il devient, en un sens, comme une partie de l'Etre suprême. Et qu'est-ce que j'aime en cet état? Quel est le véritable objet de ma complaisance? Ce n'est plus moi, à proprement parler; c'est Dieu qui s'unit à moi, ou plutôt qui m'unit à lui, qui supplée à l'imperfection de mon ame & qui en remplit toute la capacité. Ce qui n'étoit qu'un néant & qui aspiroit à être, ne sauroit plus aimer ce néant dont il est sorti: il aime uniquement l'être auquel il est parvenu, ou pour parler encore avec plus de précision, je n'étois auparavant qu'un être commencé, si je puis hasarder cette expression, je deviens un être achevé, selon la mesure qu'il a plu à Dieu de donner à mon essence; & quelque bornée qu'elle soit, je n'en suis pas moins heureux, parce que le vuide

de mon ame eſt entiérement rempli, comme le plus petit vaiſſeau n'eſt pas moins plein que le plus grand, lorſqu'il renferme tout ce qu'il peut contenir.

Je ne m'aime donc plus qu'en Dieu, ou plutôt c'eſt Dieu ſeul que j'aime en moi. Comme ce qu'il ajoute à mon être en s'y uniſſant eſt infiniment au-deſſus de ce que j'étois avant cette union, & qu'il fait, ſans aucune comparaiſon, la meilleure partie de moi-même, je me complais auſſi infiniment plus dans l'Etre divin qui me remplit par un écoulement de ſa perfection, que dans mon premier être qui n'étoit que foibleſſe & imperfection.

Ainſi Dieu devient alors le ſeul objet de ma complaiſance : il épuiſe toute mon affection ſans me laiſſer aucun mélange de cet amour-propre défectueux que j'avois autrefois ; ou ſi je fais encore quelque retour ſur moi, ce n'eſt que pour y contempler, pour y admirer, pour y aimer tout ce que Dieu a fait dans mon être.

Tel eſt, autant qu'il m'eſt permis de le concevoir, l'état de ces ames qui ne ſont pleinement heureuſes que parce que leur union avec Dieu eſt pleinement conſommée dans le ſéjour de la félicité éternelle. Abſorbées & comme anéanties dans l'Etre divin, elles s'oublient & ſe perdent heureuſement elles-mêmes : la vue de leur ancienne foibleſſe ne trouble point leur bonheur, parce qu'elles ne ſentent plus que la force de l'Etre infini qui les ſoutient, qui les anime, qui les remplit ; & devenues auſſi ſemblables à Dieu qu'un être borné peut l'eſpérer, elles ne s'aiment plus que par l'impreſſion de ce ſentiment de complaiſance que Dieu a en lui-même & dans ſes ouvrages.

Je ne me reconnois point à la vérité dans cette peinture, & je ſens combien je ſuis éloigné d'une ſituation ſi heureuſe : mon intelligence eſt tellement obſcurcie par cette foule importune d'images ſenſibles qui partagent & qui troublent ſon atten-

tion, que je ne connois pleinement ni l'extrême imperfection de l'homme qui va presque jusqu'au néant, ni la souveraine perfection de celui qui mérite seul le nom d'Etre. C'est ce qui fait que ma complaisance s'arrête si souvent à moi, & qu'elle ne tend pas toujours à se reposer en Dieu seul: mais malgré toute ma foiblesse, il me reste encore assez de connoissance pour sentir au fond de mon ame que comme mon être ne sauroit être achevé & accompli s'il ne trouve ce qui lui manque en s'unissant à l'être de Dieu, mon amour ne peut être aussi entiérement satisfait s'il ne se consume & ne se dévore lui-même, pour parler ainsi, par l'amour de son auteur, comme une étincelle qui se perdroit dans la lumiere & dans l'ardeur du soleil.

En effet, pour réunir ici en peu de mots toute la force du raisonnement que je viens de faire, il n'y a aucune des propositions dont il est composé, qui ne me paroissent autant

de vérités évidentes & éternelles.

1°. Il eſt clair que mon amour eſt formé ſur le modele de celui que Dieu a pour lui - même.

2°. Par conſéquent il conſiſte en général dans cette complaiſance que j'ai naturellement en mon être, comme Dieu ſe complaît dans le ſien.

3°. Si je m'arrête à ce premier degré, je m'apperçois bientôt que mon amour pour moi ne ſauroit me rendre heureux. Ma complaiſance bornée à mon être eſt auſſi défectueuſe que mon être même : ainſi ma félicité, qui dépend de cette complaiſance, eſt néceſſairement très - imparfaite ; & une félicité imparfaite, ne mérite pas même le nom de félicité, parce qu'elle n'a aucune proportion avec mes deſirs.

4°. Il m'eſt donc impoſſible de ne pas aſpirer toujours à étendre mon être, & à le rendre plus parfait par l'union du bien qui lui manque, afin de pouvoir m'y complaire davantage, & par-là devenir plus heureux.

5°. Or il eſt évident que cette augmentation ou cet accroiſſement de mon être ne peut conſiſter que dans une plus grande participation à l'Etre Divin qui produit en moi les degrés de l'Etre, comme l'être même, & qui peut ſeul ſuppléer à mon indigence, en uniſſant à ſon Etre infiniment parfait, une nature auſſi imparfaite que la mienne.

6°. Il n'eſt pas moins évident que cette union me donne infiniment plus que ce que j'avois auparavant, puiſque c'eſt la grandeur des penſées & des volontés de Dieu même qui remplit le vuide de mon ame.

Donc je dois me complaire infiniment plus en Dieu s'uniſſant à mon être & devenant pour moi tout ce qui me manquoit avant cette union, que dans un être ſi borné & ſi défectueux.

Donc mon amour de complaiſance pour mon ame tend eſſentiellement & par ſa nature même à ſe réunir à cette complaiſance infinie que

Dieu a dans ſon Etre infini.

Je prends plaiſir à faire ici une courte & ſimple récapitulation de ces vérités, parce que cette préciſion même me fait voir encore plus diſtinctement que quelques abſtraites qu'elles paroiſſent, elles ne ſont néanmoins que des conſéquences auſſi clairement renfermées dans l'idée de l'Etre infini & dans celle de l'être borné que les propriétés du cercle ou de la parabole ſont contenues dans la notion exacte de ces deux courbes. J'y trouve même cet avantage qu'elles ſont beaucoup plus à la portée des eſprits capables d'attention ; elles doivent l'être en effet puiſqu'elles ſont le fondement du bonheur auquel tous les hommes ſont également deſtinés.

Qu'eſt - ce donc que mon amour-propre, ſi je veux réduire à une eſpece de définition préciſe l'idée que je viens de m'en former ?

C'eſt un ſentiment naturel & continuel de complaiſance en moi qui

tend toujours à s'augmenter en augmentant l'objet de cette complaiſance, je veux dire la perfection & le bonheur de mon être : ſentiment qui vit d'abord en moi & de moi ; ou, comme je l'ai dit ailleurs, qui ſe nourrit de ma propre ſubſtance ; mais qui trouvant bientôt qu'une nourriture ſi peu ſolide irrite ſa faim au lieu de l'appaiſer, cherche, quand la raiſon la conduit, à ſe raſſaſier de la Divinité même, en s'y uniſſant intimément pour y trouver tout ce qui lui manque : ſentiment enfin qui ſe conſume, comme je viens de le dire, qui ſe détruit lui-même en quelque maniere à meſure qu'il ſe perfectionne, & que ſe dégoûtant d'un objet fini, il aſpire à vivre dans l'infini ; enſorte que parvenu à ce dernier terme de ſes vœux, il n'eſt plus, à proprement parler, que l'amour de Dieu pour Dieu même, autant qu'une nature bornée peut participer à cet amour.

REMARQUES

SUR LES MÉDITATIONS PHILOSOPHIQUES.

MÉDITATION SIXIEME, *pag.* 151. *ligne* 21. Caton d'*Utique*, ainſi ſurnommé parce qu'il y mourut, étoit arriere petit-fils du célebre Caton le cenſeur. Il eut toujours le plus grand amour pour la république. Il remplit avec gloire les premieres charges de l'état. N'ayant pu ni arrêter les brigues de Céſar & de Pompée pendant leur union, ni les réconcilier après que la guerre civile eut éclaté, il ſuivit le parti de Pompée, qu'il regardoit comme le défenſeur de la liberté publique. Après la bataille de Pharſale & la mort de Pompée, l'an de Rome 706, il paſſa en Afrique, ſe joignit à Juba & à Scipion, & laiſſa le commandement de l'armée à ce dernier. Il ſe retira à Utique où il ſe donna la mort. Il ſe perça de ſon épée, mais n'étant point mort ſur le champ, les chirurgiens voulurent fer-

mer la plaie, & lui conſerver la vie. Caton les repouſſa, & avec une férocité dont le récit fait frémir, il porta ſes mains dans ſa plaie, la rouvrit, & en ſe déchirant les entrailles il expira. Ainſi mourut Caton dont toute l'antiquité payenne a loué en cette occaſion la fermeté & le courage.

On ne s'arrêtera pas ici à faire voir combien la religion & la raiſon déteſtent cette aveugle fureur : il ſuffit de remarquer que la mort de Caton, & l'on en peut dire autant de tous ceux qui l'avoient précédé ou qui ont ſuivi ſon exemple, n'eſt pas un acte de courage, mais de lâcheté & de foibleſſe. Il diſoit, comme le rapporte Plutarque, qu'il y auroit de l'indignité & de la honte pour lui à être redevable de la vie à Céſar. Il n'eut pas le courage de voir le viſage du vainqueur. Il ne put ſoutenir l'idée de cette humiliation apparente. Son ame ſuccomba à la honte que lui cauſoit la vue de ſa défaite & du triomphe de ſon vainqueur : elle ſe hâta de ſe dérober par la mort à ce déſolant ſpectacle. Qu'étoit donc devenue cette conſtance invincible & ſupérieure aux événemens dont Caton ſe piquoit ſi fort ? Pourquoi, au lieu de

ſuccomber lâchement à ce revers, ne chercha-t-il pas à recueillir les débris de la république, à les joindre aux reſtes de l'armée de Pompée, en continuant de combattre pour la liberté? Il imita ces imprudens Pilotes, qui au lieu de lutter juſqu'au bout contre les vents & la tempête, abandonnent lâchement le gouvernail; & qui perdant tout à la fois l'eſpérance & le moyen d'échapper au naufrage, hâtent par un indigne découragement, & par une mort auſſi infructueuſe qu'inſenſée, un malheur que la fermeté & la conſtance euſſent peut-être diſſipé. Si Caton parut s'immoler à la liberté de ſa patrie, ſon intention & ſon zele pour la patrie peuvent être loués; mais ce ſuicide n'en eſt pas moins blâmable. D'ailleurs on pourroit bien dire que la patrie n'avoit nul intérêt à ſa mort, & que Caton n'avoit conſulté que les intérêts mal-entendus de ſon amour-propre.

Rebus in adverſis facile eſt contemnere
vitam.
Fortiter ille facit, qui miſer eſſe poteſt.
Mart. lib. XI, Epigr. 57.

Il n'y a pas juſqu'à Montagne qui n'en juge de même: „Il y a, dit-il, bien

„ plus de conſtance à uſer la chaîne qui „ nous tient, qu'à la rompre : & plus „ d'épreuve de fermeté en *Regulus* qu'en „ *Caton*. C'eſt l'indiſcrétion & l'impa- „ tience qui nous hâte le pas. Nuls „ accidens ne font tourner le dos à la „ vive vertu : elle cherche les maux & „ la douleur comme ſon aliment. Les „ menaces des tyrans, les gehennes, „ & les bourreaux l'animent & la vivi- „ fient. *Eſſais*, *Liv. II. Chap. III*, *pag.* „ 25, *édit. de Lond.*

En grandeur de courage on ne ſe connoit gueres,
Quand on éleve au rang des hommes généreux,
Ces Grecs & ces Romains dont la mort volontaire
A rendu les noms ſi fameux.
Qu'ont-ils fait de ſi grand ? Ils ſortoient de la vie,
Lorſque de diſgrace ſuivie,
Elle n'avoit plus rien d'agréable pour eux.
Par une ſeule mort ils s'en épargnoient mille.
Qu'elle eſt douce à des cœurs laſſés de ſoupirer !
Il eſt plus grand, plus difficile,

De

De souffrir le malheur que de s'en délivrer.

Mad. Des-Houlieres, Réflex. diverſ. Stance X, pag. 87, Tom. I, édit. d'Amſt. 1709.

MÉDITATION SEPTIEME, pag. 231, *lig.* 20. L'incertitude de notre deſtinée après cette vie, contribue ſans doute à augmenter l'horreur naturelle que nous avons de la mort. Mais ce n'eſt là ni l'unique ni la principale cauſe de cette averſion. Quand nous ſerions aſſurés de trouver après la mort une ſituation plus heureuſe, nous ne deviendrions pas pour cela *indifférens* à la conſervation de notre corps. L'amour que nous avons pour lui, & l'horreur de la mort qui le menace, ont une cauſe plus intime & plus profonde. La mort ne vient pas de Dieu, dit l'écriture ; elle n'eſt pas ſon ouvrage : elle eſt contraire à ſes premiers deſſeins, & à la premiere inſtitution de l'homme. Il avoit d'abord été créé pour vivre toujours ; & il reçut avec l'être une averſion naturelle de la mort, parce qu'elle eſt contraire à une ſi noble deſtination. Le péché en nous aſſujettiſſant à la loi de la mort, n'a pu nous

faire perdre ni le ſentiment de notre premiere grandeur ; ni le deſir de l'immortalité. De cette inclination profonde & durable que l'auteur de la nature grava dans notre ame, & que notre dépravation n'a pu éteindre, naît une vive horreur de la mort, laquelle par conſéquent a pour principe, non le préjugé ou l'opinion des hommes, mais l'impreſſion même de la nature : *Mortem horret, non opinio, ſed natura : nec mors hominis accideret, niſi ex pœnâ, quam præceſſerat culpa. S. Aug. Ser.* 172, *de verb. Apoſt.* C'eſt cet amour naturel de la vie qui porte les plus juſtes à deſirer d'être revêtus d'immortalité, ſans être obligés de ſe dépouiller, comme parle S. Paul, c'eſt-à-dire, ſans être contraints d'abandonner la vie & de ſe ſéparer de leur corps. *II. Cor.* v. 3-8.

Idem, page 270, *ligne* 27. Rien aſſurement n'eſt plus néceſſaire à l'homme que de connoître la derniere fin où il doit tendre par ſes deſirs & par ſes eſpérances, le ſouverain bien qu'il doit préférer à tout, & qui peut ſeul remplir ſon cœur ; fixer ſes agitations, terminer ſes recherches. Otez à l'homme la connoiſſance de cette vérité, tou-

tes les autres lui deviennent inutiles, ou même pernicieuſes : les payens eux-mêmes en conviennent. Celui qui ne connoît pas le ſouverain bien, dit l'un d'entr'eux, ignore néceſſairement la maniere dont il doit vivre : il ſe trouve dans un ſi grand égarement, qu'il ne ſauroit trouver aucun port aſſuré où il puiſſe ſe retirer. *Hoc enim conſtituto (quid ſit ſommum bonum), in philoſophiâ conſtituta ſunt omnia.... Summun autem bonum ſi ignoretur, vivendi rationem ignorari neceſſe eſt. Ex quo tantus error conſequitur, ut quem in portum ſe recipiant, ſcire non poſſint.* Cic. de Fini. L. v, c. 6.

Cependant, choſe déplorable ! ce point le plus néceſſaire de tous, a été auſſi le plus ignoré. Interrogez toutes les nations qui n'ont eu d'autre lumiere que celle de la raiſon, & vous n'y trouverez perſonne qui ne ſe ſoit égaré ſur cet article eſſentiel d'où dépend toute la morale, toute la conduite de l'homme en ce monde, & ſon éternelle deſtinée dans la vie future. Nulle queſtion n'a plus exercé les ſages de l'antiquité, que celle du ſouverain bien, parce qu'elle intéreſſe naturellement le cœur de l'homme: & nulle queſ-

tion auſſi ne les a plus partagés, parce que l'homme, ſi pénétrant ſur beaucoup d'autres choſes, n'eſt qu'un enfant, quand il s'agit de déterminer quelle eſt ſa derniere fin & la voie qui peut l'y conduire. Les diſputes des philoſophes n'enfanterent là-deſſus que des opinions fauſſes, abſurdes, contradictoires, honteuſes, (*vid. Aug. de Civ. Dei*, *Lib. XIX*, *c.* 1.). Tous les hommes étoient ſemblables à des voyageurs que la nuit ſurprend au milieu d'une vaſte forêt, où chacun, ſans guide & ſans lumiere, court au hazard & ſe choiſit une route ſelon ſes caprices; mais où tous s'égarent du chemin véritable, & tombent dans des précipices, au lieu d'arriver à leur patrie:

> . . . . *Velut ſilvis, ubi paſſim*
> *Palantes error certo de tramite pellit:*
> *Ille ſiniſtrorſum, hic dextrorſum abit: unus utrique*
> *Error: ſed variis illudit partibus.*
> Horat Satyrar. Lib. II, Satyr. 3.

La ſageſſe humaine n'a jamais bien compris que le bonheur de l'homme n'eſt pas en lui-même, puiſqu'il n'y

trouve qu'un vuide immenſe, un beſoin infini, une faim inſatiable : qu'il n'eſt pas non plus dans les biens créés qui l'environnent, parce qu'aucun n'a les mêmes caracteres que ſes deſirs qui ſont infinis & immortels : qu'étant ſpirituel, il doit auſſi aſpirer à un bien ſpirituel, mais aſſez parfait pour le rendre meilleur, & aſſez grand pour remplir la vaſte étendue de ſon cœur : que ces caracteres ne conviennent qu'à Dieu ſeul ; & qu'il doit par conſéquent renoncer à tout ce qu'il y a de flatteur & de ſéduiſant dans les créatures, pour s'approcher de ce ſouverain bien & s'en aſſurer la jouiſſance. C'eſt ainſi que tous les anciens philoſophes ſe ſont égarés dès le premier pas qu'ils ont fait dans la recherche de la vérité. Leurs incertitudes, leurs contradictions, leurs erreurs ſur ce point capital ſont une preuve frappante des ténebres où eſt plongée la raiſon humaine, de l'impuiſſance où elle eſt de découvrir, par ſes ſeuls efforts, les vérités ſalutaires, de la néceſſité d'une lumiere ſupérieure ou de la révélation, pour apprendre à l'homme ce qu'il ne peut ſavoir ſans elle, & ce qu'il ne peut ignorer ſans être injuſte & malheureux.

Idem, page 263, ligne 24. Le ſens de cette maxime, *que le ſouverain bien doit être entiérement en notre pouvoir*, n'eſt pas, comme le prétendoient les anciens philoſophes, que l'homme doive chercher en lui ſeul ſa félicité. Eh! comment dans un fonds ſi ſtérile & ſi miſérable, l'homme trouveroit-il de quoi raſſaſier ſa faim, & ſatisfaire ce deſir ardent d'un bonheur infini & inaltérable, qu'il porte dans ſon cœur? Il ſent à tout moment qu'il n'eſt qu'un vuide immenſe, un beſoin infini & univerſel, & qu'il ne ſauroit être à lui-même ſa félicité. Ce que l'on dit ſe réduit à ce point inconteſtable, que le vrai bien de l'homme, celui qui peut remplir ſon cœur & le rendre pleinement heureux, ne ſauroit conſiſter dans aucun de ces objets extérieurs qui ſont toujours étrangers à l'homme lors même qu'il les poſſede, parce qu'il peut les perdre malgré lui. Le ſouverain bien de l'homme, celui que nous acquérons par le bon uſage de nos facultés, qui ne ſe refuſe point à nos empreſſemens & à nos deſirs, & que nous ne ſaurions perdre malgré nous, c'eſt la poſſeſſion & la jouiſſance de Dieu. *Quærit ergo aliquis quid ſit bonum: reſpondebo quærenti: hoc*

est bonum quod non potes invitus amittere. Potes enim aurum perdere & nolens : potes domum, potes ipsam carnis salutem. Bonum verò quo verè bonus es, nec invitus accipis, nec invitus amittis. S. Aug. Serm. 72, c. 5.

Fin du Tome II.

TABLE

DES

MÉDITATIONS

Contenues dans le ſecond volume.

Sixieme Méditation . . . *Page* 1.

Septieme Méditation . . . . 197.